JOSEPH MARÉCHAL S. J.

O ponto de partida da metafísica

LIÇÕES SOBRE O DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO E TEÓRICO DO PROBLEMA DO CONHECIMENTO

CADERNO 4

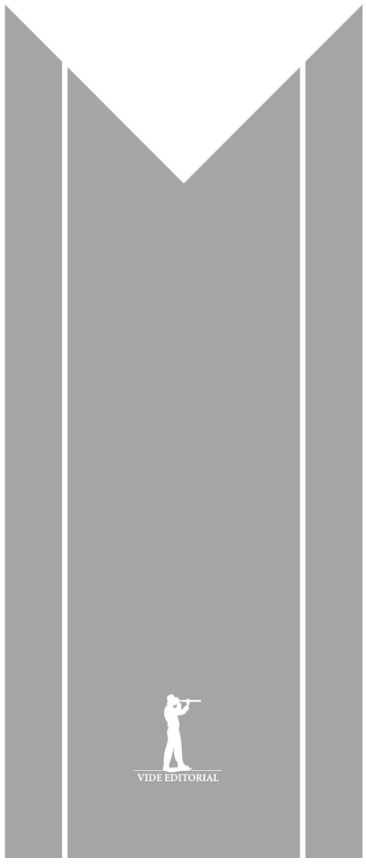
O sistema idealista em Kant e nos pós-kantianos

VIDE EDITORIAL

O ponto de partida da metafísica

Lições sobre o desenvolvimento histórico
e teórico do problema do conhecimento

CADERNO IV
O sistema idealista em Kant e nos pós-kantianos



VIDE EDITORIAL

Joseph Maréchal

Ponto de partida da metafísica integral

CADERNO IV

Tradução:
Lara Christina de Malimpensa

VIDE EDITORIAL

VIDE EDITORIAL

O ponto de partida da metafísica. Lições sobre o desenvolvimento histórico e teórico do problema do conhecimento
Caderno 3: A crítica de Kant
1ª edição — março de 2024 — CEDET
Título original: Le point de départ de la métaphysique:
leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier 3: La Critique de Kant.

Os direitos desta edição pertencem ao
CEDET — Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico
Rua Armando Strazzacappa, 490
CEP: 13087-605 — Campinas, SP
Telefone: (19) 3249-0580
E-mail: livros@cedet.com.br

CEDET LLC is licensee for publishing and sale of the electronic edition of this book

CEDET LLC

1808 REGAL RIVER CIR - OCOEE - FLORIDA - 34761

Phone Number: (407) 745-1558

e-mail: cedetusa@cedet.com.br

EDITORES:
Felipe Denardi
Thomaz Perroni

TRADUÇÃO:
Lara Christina de Malimpensa

REVISÃO:
Cristian Clemente
Juliana Coralli Pereira

PREPARAÇÃO DO TEXTO:
Danilo Carandina

DIAGRAMAÇÃO:
Maurício Amaral

CAPA:
Laura Barreto

REVISÃO DE PROVAS:
Andressa Gotierra da Silva
Elena Fiorin
Juliana Coralli Pereira
Lidiane Ferreira Gozzo
Mariana Souto Figueiredo
Paulo Bonafina
Tomaz Lemos
Victor Helder Corrêa Figueiredo

CONSELHO EDITORIAL:
Adelice Godoy
César Kyn d'Ávila
Silvio Grimaldo de Camargo

FICHA CATALOGRÁFICA

Maréchal, S. J., Joseph (1878-1944).
O ponto de partida da metafísica. Lições sobre o desenvolvimento histórico e teórico do problema do conhecimento.
Caderno 3: A crítica de Kant. / Joseph Maréchal, S. J.
Tradução de Lara Christina de Malimpensa — Campinas, SP: Vide Editorial, 2024.

ISBN: 978-85-9507-229-9

1. Filosofia: metafísica. 2. Epistemologia.
i. Título ii. Autor

CDD – 110 / 121

INDICES PARA CATÁLOGO SISTEMÁTICO

1. Filosofia: metafísica — 110
2. Epistemologia — 121

VIDE Editorial — www.videeditorial.com.br

Reservados todos os direitos desta obra.
Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica, mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer outro meio de reprodução, sem permissão expressa do editor e do detentor dos direitos autorais.

Sumário

Prefácio dos editores

parte i: O sistema idealista em Kant

livro i: Crítica e sistema

Introdução

capítulo i: A Crítica da razão pura: lembrete dos traços essenciais

capítulo ii: A ideia de um "sistema" da razão

capítulo iii: Evolução do "sistema" kantiano da razão: de 1781 a 1793

capítulo iv: Na última virada do idealismo kantiano

livro ii: O Opus postumum

capítulo i: Preliminares

capítulo ii: Em que consiste o "Uebergang"

capítulo iii: Princípio e linhas essenciais do Uebergang

capítulo iv: Especificações fornecidas pelo Uebergang a algumas noções de filosofia crítica

capítulo v: "No limite extremo do saber"

capítulo vi: Conclusões gerais do livro ii

parte ii: O idealismo transcendental após Kant

capítulo i: Tipos principais de interpretação do kantismo

capítulo ii: O idealismo transcendental de Fichte

capítulo iii: Os grandes sistemas idealistas

capítulo iv: O criticismo da escola de Fries

Notas de Rodapé

Prefácio dos editores

Na conclusão do *Caderno* III de sua obra, o Pe. Maréchal escreveu:

> Seria prematuro esboçar desde já as soluções positivas que nosso *Caderno* V há de expor. Acreditamos que seja útil, antes disso, desbastar as cercanias — primeiramente por uma crítica direta do próprio princípio do idealismo kantiano, depois, pelo exame dos grandes sistemas transcendentalistas, construídos sobre esse princípio, e tanto mais interessantes, do nosso ponto de vista, por terem encontrado, nos moldes da filosofia crítica, uma saída para a metafísica mais abrangente: dedicar-nos-emos, no *Caderno* IV, a trazer à luz essa filiação, historicamente evidente e bem conhecida, mas logicamente um pouco desconcertante.

Essas linhas fixavam, desde 1923, o propósito geral do *Caderno* IV e anunciavam sua publicação num futuro muito próximo. Infelizmente, esse *Caderno* III, *A crítica de Kant*, suscitou alguns mal-entendidos; para dissipá-los, o autor publicou sem tardar o *Caderno* V, *O tomismo diante da filosofia crítica* — primeira circunstância que retardou a edição do *Caderno* IV. Nos anos seguintes, outras tarefas absorveram, independentemente de sua vontade, sua atividade literária; no entanto, o Pe. Maréchal nem por isso deixou de prosseguir a redação deste *Caderno*, e é provável que ele houvesse sido publicado um pouco antes se o incêndio da casa de Eegenhoven, em maio de 1940, não houvesse destruído parte das notas necessárias à sua composição. Durante a guerra, o autor voltou ao canteiro de obras, e acabara de concluir a primeira parte quando a morte o levou, assaz bruscamente, em 11 de dezembro de 1944.

Desde o ano de 1922, ao anunciar, na primeira edição do *Caderno* I, após o índice, o "Sumário dos cadernos seguintes", o Pe. Maréchal já

fazia prever, para o *Caderno* IV, uma divisão em cinco livros com estes títulos: I) Discussão provisória da *Crítica* kantiana; II) O idealismo transcendental de Fichte: origem, método, espírito; III) A "teoria da ciência"; IV) Observações críticas sobre o idealismo de Fichte; V) O idealismo de Schelling e de Hegel. A redação seguiu outro plano, ao que parece, pois o índice do manuscrito de 1944 não distingue mais que duas "partes": "O sistema idealista em Kant"; "O idealismo transcendental após Kant". Somente a primeira foi levada a bom termo.

Será que o Padre Maréchal havia renunciado à "Crítica direta do princípio do idealismo kantiano", outrora anunciada por ele? Suas notas não revelam suas intenções nesse ponto. Seja como for, tal crítica não figura nessa "primeira parte"; conforme suficientemente indicado no sumário desta última, o autor apenas se empenhou em retraçar o desenvolvimento do pensamento de Kant durante o período subsequente à publicação das *Críticas*; um lugar importante foi aí reservado para o *Opus postumum*. A precisão particularmente aguda das análises confere a este estudo um caráter muito diferente daquele dos outros *Cadernos*, mais gerais; no entanto, por isso mesmo, este será do interesse, a título especial, dos historiadores da filosofia.

Dissemos que esta primeira parte havia recebido completo acabamento. No entanto, temos de levar em conta um aviso deixado pelo autor. Em 3 de dezembro de 1944, sentindo, decerto, que seu fim estava próximo, o Pe. Maréchal traçou estas poucas linhas, com sua bela grafia ainda perfeitamente firme:

> Este manuscrito ainda é apenas uma primeira redação provisória, cujo refinamento literário ainda está por fazer: correção da frase, rapidez do estilo, realce das linhas principais, supressão das repetições, talvez até remanejamentos mais notáveis e, num ponto ou noutro, remate da ideia. A fadiga mental me obriga a passar por esse estado intermediário do manuscrito.

Será que esse aviso nos dava o menor direito a quaisquer emendas, ainda que meramente na forma? Não acreditamos que fosse o caso; os leitores terão sob os olhos, portanto, o texto plenamente autêntico, escrupulosamente conservado; queiram eles, porém, lembrar-se da advertência do autor, no juízo que fizerem sobre o presente estado da obra. Esta primeira parte forma um todo por si mesma. Quanto à segunda, "O idealismo transcendental após Kant", somente o título foi indicado no manuscrito, e sabemos, por outro lado, que o autor nem sequer havia iniciado sua execução. Será que deveríamos, a partir daí, recusar a seus leitores toda esperança de conhecer seu pensamento sobre os grandes sistemas pós-kantianos? Há certo interesse em revelar isto: sua obra *O ponto de partida da metafísica* passou, em seu conjunto, por um primeiro estado de redação em que o conteúdo não estava distribuído em seis cadernos, mas em três livros. Essa redação antiga (que data dos anos 1917 e 1918) ainda existe em manuscrito; ora, ao menos essa não ficou inacabada, e aí encontramos vários capítulos que tratam precisamente dos pós-kantianos. Ademais, como o Pe. Maréchal ministrou, em 1930 e 1931, aulas de história da filosofia moderna a seus alunos do colégio filosófico de Eegenhoven, redigiu para eles — esmeradamente, como sempre — algumas páginas sobre as diversas interpretações do kantismo. Suscitou-se para nós, então, esta pergunta: publicaríamos esses textos já longínquos e que o autor considerava ultrapassados pelo estado atual das pesquisas? Hesitamos por muito tempo, divididos entre o partido do silêncio e o desejo de publicação expresso por alguns bons pareceristas e amigos. Por fim, estes últimos venceram, e assim é que oferecemos aos leitores três estudos, extraídos dos antigos manuscritos: o primeiro, mais recente (1930, 1931), reproduz as "diversas interpretações do kantismo"; apresentamo-lo como introdução natural aos três outros, emprestados da primeira redação do *Ponto de partida* (1917, 1918), e que expõem respectivamente o "Idealismo transcendental de Fichte", os "Grandes sistemas idealistas" e o "Criticismo da escola de Fries". Rigorosamente, este último estudo não poderia figurar sob o título geral da segunda parte: "O idealismo transcendental após Kant". Todavia, estamos autorizados a situá-lo aí, dada a estreita ligação do criticismo de Fries com o idealismo kantiano. E o interesse particularmente atual de

publicá-lo é este: a recente fenomenologia de Husserl, por sua noção de "intuição categorial", situava-se conscientemente nas imediações do "conhecimento racional direto" de Fries: como observa o Pe. Maréchal, as ideias de Fries não são, portanto, tão obsoletas; através dele, é em certa medida o próprio Husserl que o autor dos *Cadernos* expõe e julga.

Assim buscamos completar este *Caderno* IV. Acabamento este bem defeituoso, decerto bem inferior ao grau de perfeição que o Pe. Maréchal teria alcançado; esperamos, ainda assim, que, tal e qual, não desmereça sua memória.

PARTE I: O SISTEMA IDEALISTA EM KANT

LIVRO I: Crítica e sistema

Introdução

"A razão pura" — lemos nas primeiras páginas da *Crítica* — "encerra os princípios que permitem conhecer algo *totalmente a priori*".[1] "Um *organon* da razão pura seria o conjunto [ordenado] de todos esses princípios".[2] "A aplicação desenvolvida do *organon* forneceria um sistema da razão pura".[3]

Kant se propõe a "expor, posteriormente, o sistema completo de uma filosofia da razão pura";[4] contentar-se-á em caráter provisório com uma *propedêutica*:

> Podemos considerar como propedêutica do sistema da razão pura uma ciência que se limitaria a exercer juízo sobre a própria razão pura, sobre suas fontes e seus limites. Essa ciência não deveria assumir o nome de *doutrina*, mas de *crítica* da razão pura. Sua utilidade, do ponto de vista da especulação, realmente seria apenas negativa; ela não serviria para estender nossa razão, mas para esclarecê-la, para preservá-la de todo erro.[5]

Por mais conhecidas que sejam tais declarações, não julgamos supérfluo posicioná-las em epígrafe de certos capítulos, nos quais com frequência se versará sobre os métodos do idealismo kantiano. De fato, desde 1755, no mínimo,[6] a preocupação "sistemática" e a preocupação "crítica" não pararam de dividir entre si o espírito de Kant. Ora uma prevalece, ora outra: se a primeira, inicialmente dominante, logo cedeu à segunda, no fim retomou a preponderância.

CAPÍTULO I: A Crítica da razão pura: lembrete dos traços essenciais

Os leitores que não puderam tomar conhecimento de nosso *Caderno* III[7] encontrarão aqui as linhas essenciais do criticismo kantiano, exposto e, quando necessário, interpretado segundo a obra *Critique de la Raison pure*.[8] Não poderemos, num resumo tão breve, seguir passo a passo o texto da *Crítica*; sendo assim, porém, tomaremos cuidado ainda maior em traduzir com exatidão o pensamento do filósofo.

§1 — O dado inicial da Crítica

Conteúdos objetivos de consciência (sejam quais forem), desconsiderados todo "sujeito em si" e todo "objeto em si": esse é o dado inicial — poder-se-ia dizer também: esse é o primeiro postulado — da *Crítica* de Kant.[9]

Entendemos por *conteúdo de consciência* tudo o que possui a propriedade comum de "estar presente na consciência"; em outros termos, tudo o que participa da unidade formal da consciência. Um conteúdo de consciência é dito *objetivo* quando sua relação com a unidade de consciência se encontra, ela própria, representada na consciência; isso porque tal relação envolve o mínimo de oposição lógica necessário para fazer surgir o par nocional sujeito-objeto e para abrir a questão de "valor" formulada pela *Crítica*. Contentemo-nos por ora com essa condição necessária, que talvez não seja suficiente. Deveremos discutir posteriormente o sentido da noção de objeto em Kant: como ponto de partida de uma *Crítica*, ela contém ao menos os elementos que acabamos de sublinhar.

O conteúdo objetivo da consciência se impõe, em conjunto, como um *fato* psicológico direto e (no âmbito do problema do conhecimento), como uma *pressuposição de direito*: ponto de *Crítica*, com efeito, sem uma matéria a ser criticada.

§2 — A fórmula kantiana do problema crítico

Formular o problema crítico do conhecimento consiste essencialmente em perguntar *como* conteúdos de consciência podem, segundo a expressão favorita de Kant, "relacionar-se com objetos".

A ambiguidade dessa fórmula geral é a própria ambiguidade da noção kantiana de objeto. No ponto em que ainda estamos, o enunciado que acaba de ser relembrado pode revestir as três significações seguintes:

1. Como é possível a aparência objetiva de certos conteúdos de consciência? Isto é, por qual mecanismo ela surge?

2. Como são possíveis conteúdos de consciência realmente objetivos, no sentido, ao menos, de estarem envolvidos numa relação de objetividade imanente, através de seus dois termos, com a consciência (concordância do espírito consigo mesmo)?

3. Como são possíveis conteúdos de consciência realmente objetivos, isto é, relacionados a "objetos em si" exteriores à consciência (concordância do pensamento com a realidade em si)? Dessas três perguntas, descartemos a primeira. Esta se apoia no fato incontestável de nossas representações de objetos; no entanto, ao pedir a explicação dessa aparência objetiva, ela ainda formula apenas um problema psicológico, não o problema lógico do conhecimento. O problema lógico só é formulado no momento em que investigamos se realmente um *valor* objetivo corresponde à *aparência* objetiva constatada.

Jamais Kant põe em questão *todo* valor objetivo: sua investigação crítica pressupõe a verdade objetiva de certos conteúdos de consciência.[10] Mas, então, será que a fórmula kantiana do problema crítico deve tomar o sentido da segunda ou da terceira pergunta distinguidas acima? Não é indispensável escolher desde já entre esses enunciados, embora o terceiro represente, incontestavelmente, a forma com que o problema de início se insinua no espírito de Kant.[11] Voltaremos a esse ponto. Nesse ínterim, a pergunta de Kant — "Como representações podem se relacionar com objetos?" — significará, para nós, ao menos isto: como conteúdos de consciência podem revestir, no pensamento, não apenas (do ponto de vista psicológico) uma *aparência* de objetividade, mas (logicamente falando) um *valor* de objetos?

§3 — A aprioridade, condição de objetividade

Os conteúdos de consciência, matéria da *Crítica*, apresentam uma multiplicidade interna. Das duas uma: ou essa multiplicidade se deixa "deduzir *a priori*", isto é, deriva logicamente de uma condição *a priori*, ou essa multiplicidade é, sob algum aspecto, irredutível a qualquer condição *a priori* e, nessa medida, constitui, portanto, para a consciência, um "dado" primitivo, desprovido de necessidade racional, puramente contingente, particular. O primeiro caso é o de um pensamento criador de seu objeto, isto é, segundo a terminologia de Kant, o de um pensamento capaz de *intuição intelectual*. O segundo caso é o do conhecimento discursivo — o nosso —, único conhecimento de que uma crítica deva ocupar-se.

Na ausência de intuição intelectual, o conhecimento humano é obrigado, portanto, a apoiar-se num *dado* irracional, contingente e particular, num dado "empírico". Ora, sendo semelhante dado, como tal, desprovido de qualquer consistência lógica, incapaz até de excluir absolutamente sua própria negação, ele não poderia constituir por si só, na consciência, uma representação *objetiva*. Adquiriria essa consistência, porém, se fosse representado numa relação, ao menos hipotética, com alguma condição "necessária e universal", por conseguinte, com alguma "condição *a priori*". Visto que toda condição *a priori* envolve uma relação essencial com a unidade da consciência, pode-se dizer igualmente que a representação objetiva do dado outra coisa não é senão a representação de sua relação mediata ou direta com essa unidade.

Em resumo: não há, para nós, conhecimento sem dados empíricos, mas tampouco objetividade sem aprioridade.

Definições: 1. Com Kant, denominaremos *receptividade* à propriedade, possuída pela consciência, de ser afetada por um dado

primitivo, exógeno, isto é, um dado que não resulta, na consciência, de nenhum princípio *a priori*.

2. Denominaremos *sensibilidade*, ou "faculdade sensível", à função receptiva da consciência.

3. O *sujeito transcendental*, ou o "Eu transcendental", será o conjunto das condições *a priori* de possibilidade dos objetos na consciência.

4. As *faculdades* designarão, para nós, os diferentes níveis de aprioridade do sujeito transcendental.

§4 — A exploração do a priori: o método transcendental de análise

É nos objetos presentes na consciência que deve revelar-se a estrutura desta última. A reflexão analítica, exercendo-se sobre os conteúdos objetivos de consciência, aí depreende não apenas atributos comuns cada vez mais gerais (análise lógica comum), mas também uma hierarquia de relações que ligam tais conteúdos de consciência às condições *a priori* que fundamentam sua possibilidade no sujeito cognoscente (reflexão transcendental). No ápice das condições *a priori* se situa, necessariamente, a unidade formal da consciência, a unidade universal do "eu penso". A representação, ao menos confusa, de uma relação com o "eu" do "eu penso" acompanha todo conhecimento objetivo.

Chamemos "unidade analítica da apercepção"[12] à representação dessa relação no que ela tem de absolutamente universal, isto é, de comum a todos os conteúdos da consciência. É como "unidade *analítica* da apercepção" que a unidade suprema da consciência primeiramente se revela a nós a partir da multiplicidade dos objetos.

Mas, repete Kant, a "unidade *analítica* da apercepção só é possível na suposição de alguma unidade *sintética*" que a fundamente.[13] Esse teorema aplica à unidade aperceptiva uma correlação absolutamente geral: toda unidade analítica (por conseguinte, todo conceito universal) repousa, na consciência, em uma unidade sintética. Com efeito,

> para conceber uma representação como comum a *diferentes* coisas [esse é o caso de toda "unidade analítica"], é preciso considerá-la pertencente a coisas que, não obstante esse caráter comum, têm também algo de *diferente*; por conseguinte, é preciso concebê-la como constituindo uma unidade sintética com outras representações (mesmo meramente possíveis).[14]

Discernir uma unidade analítica é, portanto, por isso mesmo, tomar consciência da "unidade sintética de uma diversidade", é analisar uma "vinculação" (*Verbindung*) de elementos diversos. Ora, segundo a observação de Kant, "lá onde o entendimento nada vinculou, tampouco poderia desvincular (analisar)":[15] a separação analítica se torna, assim, em toda a extensão do pensamento, o sinal distintivo de uma atividade sintética prévia.

Para voltar à apercepção: "É somente na condição de poder vincular *numa consciência* uma diversidade de representações dadas que me é possível *conceber a identidade da consciência nessas mesmas representações*".[16]

A unidade analítica *universal* da apercepção é ela mesma precedida, portanto, pelo exercício de um poder *universal* de síntese, isto é, por "um ato da (pura) espontaneidade" do sujeito.[17]

Em resumo:

> A unidade sintética da consciência [isto é: a unidade sintética da apercepção] é uma condição objetiva [uma condição de objetividade] de todo conhecimento; não apenas preciso dela para conhecer um

objeto, como nenhuma intuição pode tornar-se *um objeto para mim* exceto nessa condição; de outro modo, sem essa síntese, o diverso [dado numa intuição] não se uniria em uma consciência,[18] [o objeto, graças à intuição, estaria *em mim* segundo sua matéria, mas não seria "objeto *para mim*"].

§5 — Os graus do a priori num entendimento discursivo

Como foi dito anteriormente, elementos presentes numa consciência não representam algo para essa consciência, isto é, não constituem "conhecimentos objetivos" (*Erkenntnisse*) exceto na medida em que se torna *representável* a própria relação deles com a unidade da consciência. Dir-se-ia também, ao adotar uma terminologia inspirada em Fichte tanto quanto em Kant: na medida em que a reflexão sobre esses elementos de consciência os mostra ligados à unidade do Eu transcendental.

Visto que o pertencimento à consciência acarreta sempre um grau de unificação, vejamos que grau de unificação do dado inicial é requerido para que tais condições de um conhecimento objetivo sejam realizadas.

A. DEDUÇÃO DAS FORMAS A PRIORI DA SENSIBILIDADE

O *dado inicial* é, por si mesmo, *diante da consciência unificadora*, uma pura diversidade. Ora, o primeiro grau de unificação de uma pura diversidade constitui apenas uma *unidade concreta de matéria e de forma*, não ainda uma unidade sintética, e oferece à consciência, portanto, apenas um produto contingente, particular, uma representação bruta, não um "conhecimento" de objeto.

Estabeleçamos aqui algumas *definições*; Kant denomina:

1. *Intuição sensível*, o primeiro grau de unificação realizado, na consciência, pela recepção do dado primitivo.

2. *Fenômeno*, o produto concreto dessa unificação. (Falamos do "fenômeno" no primeiro grau, da "Erscheinung", não ainda revestida de determinações objetivas).

3. *Formas a priori da sensibilidade*, os modos gerais da receptividade sensível; em outras palavras, os modos de participação direta do dado sensível na unidade da consciência.

Corolários:

1. Todo conhecimento discursivo, exercendo-se por recepção de um dado, exige "formas *a priori* da sensibilidade"; que tais formas sejam o *espaço* e o *tempo*, isso não é deduzido por Kant, mas constatado, assim como, no início de sua pesquisa, constatara a existência de um pensamento não intuitivo. Pela segunda vez, portanto, ele recorre a um dado de fato.

2. A intuição sensível é, por sua matéria, uma "intuição empírica". Considerada em sua forma *a priori*, sem que se leve em conta o dado, é "intuição pura": com efeito, as formas de espaço e de tempo constituem, no sujeito transcendental, uma *diversidade a priori*, que não é apenas uma diversidade funcional, mas um conteúdo diverso.

3. Desde já, Kant[19] formula uma *primeira exclusão crítica: a idealidade* do espaço e do tempo e, por conseguinte, dos fenômenos em geral. De fato, como "intuições puras" (metempíricas), o espaço e o tempo expressam diretamente uma disposição da consciência, não a realidade das coisas; como "formas *a priori*", constitutivas do fenômeno, estabelecem este último no plano "ideal" da imanência do sujeito. Essa "idealidade transcendental" dos fenômenos deixa subsistir a "realidade empírica" que eles derivam do dado, opondo-os, porém, a toda "realidade em si".

B. DEDUÇÃO DAS CATEGORIAS

O encontro do dado bruto com a consciência unificadora fornecia, como primeiro produto, uma unidade concreta de matéria e de forma: o fenômeno. No grau seguinte de unificação, o fenômeno, por sua vez, funciona como matéria unificada, não, contudo, pura matéria, pois já possui na consciência sua forma própria. A unificação dos fenômenos será, portanto, no sentido estrito, uma "síntese", isto é, uma união de elementos *definidos*; e até uma "síntese *a priori*", ou seja, uma síntese que põe em jogo a espontaneidade do sujeito transcendental: com efeito, a síntese dos fenômenos não pode alçar estes últimos ao nível superior de unidade senão dominando as formas *a priori* que os constituem.

Essa síntese *a priori*, chamada por Kant de "síntese do entendimento", só atinge indiretamente, portanto, o dado particular e variável. Sendo diretamente relativa às formas *a priori* de espaço e de tempo — *a priori* sobre *a priori* — ela fornece um produto sintético direto, que só pode ser, em sua ordem, universal e necessário.

Será que vemos desenhar-se a estrutura permanente da consciência? Na zona do *a priori*, no "formal" puro, isto é, no interior do sujeito transcendental, todas as *relações funcionais* e, por conseguinte, todos os *escalonamentos de unidades*, até a suprema unidade da consciência, inclusivamente, são *a priori*, universais e imutáveis. A presença do dado põe em ato, sem alterá-las, essas relações formais. Um inventário exato destas últimas é possível, portanto, em princípio. Antes de proceder a isso, relembraremos, uma vez mais, algumas *definições* kantianas:

1. Consideradas em seu ponto de inserção no plano sensível, como determinantes *a priori* da construção imaginativa, as relações funcionais a que acabamos de aludir manifestam as diversas maneiras possíveis de ordenar um dado qualquer sob as formas de espaço e de tempo: nessa função imaginativa, assumem o nome de "esquemas

transcendentais" ou de "esquemas puros" (sendo o esquema, em geral, a representação do tipo formal de uma operação).

2. Consideradas em si mesmas, acima do plano concreto da sensibilidade, isto é, como divisão *a priori* da unidade pura da consciência (unidade pura aperceptiva), essas relações funcionais e os tipos formais correspondentes constituem as *categorias* ou os *conceitos puros do entendimento*.

3. Essas categorias ou conceitos puros já não são, propriamente falando, "formas" diretas de uma matéria, mas leis, ou regras universais de síntese. Por isso o entendimento (*Verstand*), "faculdade dos conceitos", é igualmente chamado por Kant de "faculdade das regras".[20]

A *dedução kantiana das categorias* imbrica dois problemas um no outro: a) A existência e o recenseamento das categorias; b) As condições do valor objetivo delas.

Falando de modo absoluto, o primeiro desses problemas poderia ser resolvido por um ou outro dos seguintes métodos: (1) Deduzir analiticamente, da *unidade universal da consciência* (unidade pura aperceptiva), as unidades secundárias, ou categorias, em que ela se expressa; (2) Proceder, dos *esquemas transcendentais* da imaginação às categorias, como às correspondentes unidades *a priori* que comandam os esquemas. As duas vias, ascendente e descendente, devem desembocar na mesma tabela das categorias. Mas será que, para nós, essas vias são transitáveis?

Kant tentou a primeira via na "Dedução metafísica das categorias".[21] As funções sintéticas de que nascem nossos conceitos se exercem sob o limiar da consciência ("per modum naturae", diriam os escolásticos) e são discerníveis tão somente por reflexão sobre seus produtos terminais, os conceitos, de que temos explicitamente consciência. Essa consciência explícita, atual, dos conceitos é algo que adquirimos no *juízo*. Kant mostra que as "formas lógicas puras" dos juízos coincidem

necessariamente com as categorias; isso porque umas e outras são funções gerais da unidade de nossas representações: os juízos traduzem com clareza e ordenam hierarquicamente as unidades formais constitutivas dos conceitos. Então, se determinarmos — a partir dos juízos de que temos experiência — as formas absolutamente últimas e irredutíveis da "faculdade de julgar", sem levar em conta a natureza dos conteúdos acionados por essa faculdade, obteremos um sistema de "funções de unidade" aplicáveis ao "objeto em geral", e não menos necessários que o próprio entendimento. O valor lógico desse procedimento equivale, na avaliação de Kant, ao valor apodíctico que a lógica geral atribui à divisão de um conceito, quando esta é demonstrada como adequada e como a única possível. Que seja esse o caso das doze formas puras de juízo depreendidas pelo autor da *Crítica*, eis um ponto sujeito a controvérsia. Em qualquer hipótese, haverá

> tantos conceitos puros [ou categorias] do entendimento, que se aplicam *a priori* a objetos de intuição, quantas [...] funções lógicas puras há em todos os juízos possíveis; isso porque tais funções esgotam por inteiro o entendimento e medem exatamente seu poder.[22]

Um segundo método de recenseamento das categorias faz-se entrever nas elaborações dedicadas por Kant à "Dedução transcendental" e ao "esquematismo". Enquanto no primeiro método a ênfase recaía na possibilidade de *analisar* a unidade pura da consciência por divisão adequada em unidades secundárias, aqui a ênfase recai nas possibilidades gerais de *síntese* oferecidas à unidade suprema da consciência pela diversidade *a priori* da sensibilidade.

Considerado desse ponto de vista sintético, o juízo se define como: "Uma maneira de reduzir conhecimentos dados [isto é, 'os elementos diversos de uma intuição'] à unidade objetiva da apercepção".[23] Os juízos, portanto, são considerados *funções sintéticas a priori*, que relacionam os conteúdos diversos da consciência à unidade universal desta última. As *categorias* designarão, assim, "aquelas mesmas

funções do juízo, na medida em que o conteúdo diverso de uma intuição é determinado em relação a elas".[24] Como a diversidade empírica pode ser qualquer uma, não resta em causa outra diversidade intuitiva senão a diversidade *a priori* das "intuições puras" de espaço e de tempo. Se não esquecermos a absoluta fixidez de todos os vínculos funcionais no interior do *a priori*,[25] compreenderemos facilmente que a enumeração completa das maneiras possíveis de representar no tempo um dado espacial (qualquer, por hipótese), ao fornecer-nos a tabela dos esquemas transcendentais, deva fornecer-nos a tabela exatamente correspondente das categorias.

Na realidade, já de posse da tabela das categorias pela "Dedução metafísica", Kant quase não se preocupa em estabelecê-la uma segunda vez, por um método diferente, ao longo da "Dedução transcendental". Ao expor mais adiante a teoria do esquematismo, contentar-se-á em enumerar os esquemas puros a partir das categorias, sem tentar passar daqueles a estas. Isso não impede que o princípio de uma exploração sistemática da consciência, por um movimento ascendente de síntese a partir da diversidade das intuições puras da sensibilidade, esteja inserido, em várias ocasiões, nas páginas que tratam da "Dedução".

Objetar-se-á, talvez, que categorias identificáveis apenas através dos esquemas transcendentais seriam as de um entendimento discursivo *ligado a uma sensibilidade espaço-temporal*, mas não necessariamente as de *qualquer* entendimento discursivo. Decerto. No entanto, essa reserva (que seria dissipada por uma dedução rigorosa do espaço-tempo a partir da unidade pura do entendimento discursivo) não importa muito quando alguém acredita, como Kant, haver demonstrado analiticamente, na "Dedução metafísica", as formas puras do juízo e, por conseguinte, as "categorias do entendimento puro".

A dedução das categorias deve resolver, como dizíamos anteriormente, um segundo problema: o do valor objetivo delas. Esse aspecto propriamente crítico da argumentação kantiana constitui o tema dominante da "Dedução transcendental".[26] Podemos nos limitar

a resumir muito brevemente esta última, cujo encadeamento essencial foi assinalado por Kant nas curtas seções 20 e 22.[27]

"Explicar como conceitos *a priori* podem relacionar-se a objetos, eis o que denomino *dedução transcendental das categorias*".[28]

Essa "explicação" apresenta, na *Crítica da razão pura*,[29] dois aspectos correlativos: 1. Nenhum conteúdo de consciência pode tornar-se objetivo se não for *pensado* por meio de conceitos *a priori* ou de categorias;[30] 2. As categorias só têm uso objetivo quando aplicadas a *intuições* empíricas, a conteúdos de experiência.[31]

A primeira dessas duas conclusões é obtida por meio do raciocínio seguinte:

> A diversidade dada numa intuição sensível entra necessariamente sob a unidade sintética originária da apercepção, visto que a unidade da intuição só é possível por essa unidade sintética aperceptiva (§17).[32] Ora, o ato do entendimento pelo qual o diverso de representações dadas (intuições ou conceitos) é reduzido a uma apercepção em geral é a função lógica dos juízos (§19).[33] Toda diversidade dada numa intuição empírica contrai, portanto, uma relação *determinada* com alguma das funções lógicas de julgar que reduzem o diverso à unidade da consciência. Ora, as categorias nada mais são, justamente, do que essas funções do juízo, na medida em que um diverso de intuição é determinado em relação a elas (§13). O diverso [apercebido] numa intuição dada, portanto, está necessariamente submetido a categorias.[34]

Essa conclusão parece incontestável quando se admite a correspondência apresentada entre a função lógica e a função transcendental dos juízos.[35]

A segunda conclusão parece igualmente evidente aos olhos de Kant:

> Pensar (*denken*) um objeto e conhecer (*erkennen*) um objeto não são exatamente a mesma coisa. De fato, o conhecimento pressupõe dois elementos: primeiro, o conceito pelo qual é pensado um objeto em geral (a categoria) e, depois, a intuição pela qual um objeto é dado.[36]

Na falta de uma intuição que o completa, o conceito "seria de fato um pensamento quanto à forma", mas sem objeto real ou possível ao qual aplicar-se. Ora, "não há em nós outra intuição além da intuição sensível".[37] Esta se escalona em "intuição pura de espaço e de tempo" e "intuição empírica". A primeira fornece aos conceitos puros um conteúdo *a priori* e permite a edificação de "ciências puras", como a matemática; no entanto, os "conceitos matemáticos ainda não são, por si mesmos, conhecimentos; vêm a sê-lo na medida em que se pressupõe a existência de coisas cuja representação em nós deva emprestar a forma da intuição sensível pura",[38] isto é, na medida em que se pressupõe a existência de coisas dadas numa "intuição empírica". No fim das contas, portanto, as categorias só fornecem conhecimento objetivo "na medida em que são aplicáveis à *intuição empírica*: servem apenas para tornar possível o *conhecimento empírico*".[39] Na ordem especulativa, nosso conhecimento objetivo não ultrapassa o campo da "experiência possível".[40]

§6 — As ideias da razão

Ao proceder dos dados primitivos à unidade suprema da consciência, a reflexão transcendental nos fez encontrar uma primeira linha de condições *a priori* — as formas de espaço e de tempo —, constituindo, pela aplicação delas ao dado, os *fenômenos*; depois, uma segunda linha de condições *a priori* — as categorias —, constituindo, pela união delas com os fenômenos, as primeiras *unidades objetivas* presentes na consciência. Unidades *objetivas* porque suas formas representam, no entendimento discursivo, os tipos invariáveis, universais e necessários sob os quais se ordena a variabilidade contingente dos agrupamentos espaço-temporais: de fato, um objeto

(fenomênico) outra coisa não é, para Kant, senão um agrupamento de fenômenos, considerado em sua possibilidade permanente de ser dado segundo as condições *a priori* da subjetividade sensível.[41]

A. PRINCÍPIO DA DEDUÇÃO DAS IDEIAS

Entre o nível ocupado pelas categorias e a unidade suprema da consciência estende-se um intervalo em que resta lugar, talvez, para unidades puras, inferiores à unidade absoluta, mas superiores às categorias: será que estas últimas, "regras da síntese dos fenômenos", não se deixariam reduzir a um número menor de noções superordenadas? Realmente, essas noções existem, são as "ideias da razão"; mas será que são passíveis de dedução?

Ao abordar essa nova dedução, Kant relembra uma vez mais[42] a correlação entre "analítico" e "transcendental" que articulava a dedução das categorias: para obter as categorias, bastara mostrar "a *forma* [lógica] dos *juízos*, convertida em *conceito da síntese das intuições*";[43] conversão legítima, visto que, num sentido totalmente geral, "a simples forma lógica de nosso conhecimento" se aproxima, por equivalência formal, do "puro conceito *a priori*", isto é, da representação formal da síntese *a priori* que gera a forma lógica.[44] Tentemos aplicar, num plano superior ao entendimento, essa correlação geral entre o lógico e o transcendental.

Já sabemos que a redução analítica (abstrativa) dos conceitos faz restar, como último resíduo, "a unidade analítica universal da consciência"; essa abstração, porém, levada de um só golpe a seu limite extremo, priva-nos do rastro de diferenciações intermediárias, se estas existirem. Por isso, sem sair do terreno da lógica geral, Kant recorre, no caso, a um método regressivo, que é um verdadeiro método de invenção, fundado na estrutura mais clássica do silogismo. De fato, todo silogismo, remetido à sua forma perfeita, demonstra um *condicionado* (Caio é mortal) e estabelece, nas premissas, a *condição determinante* (todo *homem* é mortal, e Caio é *homem*). No entanto, a

condição em si, embora não seja evidente por si, deve subordinar-se, para ser inteligível, a uma condição mais geral, de que se tornará o condicionado, num silogismo novo chamado "prossilogismo". E assim por diante: a série de prossilogismos tende para um limite, em que a condição já não seja, sob aspecto algum, condicionada[45] — rumo ao ἀνυπόζετον de Platão. Mais sumariamente: estabelecer um condicionado é estabelecer, ao mesmo tempo, a exigência lógica de uma condição do condicionado, exigência esta que somente o "incondicionado" puro e simples satisfaz por inteiro.

Definições: 1. A "razão" (em sua acepção transcendental) é o poder de ordenar sistematicamente os juízos sob *princípios* metacategoriais.

2. As "ideias da razão" são "noções" superordenadas aos conceitos puros do entendimento ou, mais precisamente ainda, são a expressão conceitual do *limite* para o qual tende o encadeamento regressivo das condições expressas nos juízos.

B. O DISCERNIMENTO DAS IDEIAS TRANSCENDENTAIS

O desenvolvimento em série das condições condicionadas, ao tender para a condição incondicionada, inicia-se no plano do entendimento e necessariamente empresta sua forma das categorias. Somente as "categorias da relação" se prestam a figurar num encadeamento ordenado, progressivo ou regressivo, dos juízos. O encadeamento regressivo dos juízos *categóricos* [A = B], segundo o tipo categorial substância-acidente, tende para um limite que seria um sujeito, pensável apenas como sujeito (um *sujeito absoluto*); o encadeamento regressivo dos juízos *hipotéticos* [se A é B, B é], segundo o tipo categorial causa-efeito, tende para um limite que seria uma causa não causada (uma *condição incondicionada*); o encadeamento dos juízos *disjuntivos* [A = B, ou C, ou D...], segundo o tipo categorial da comunidade totalizante, tende para um limite que seria a totalidade absoluta das condições de possibilidade dos objetos pensados (a *condição suprema de toda possibilidade objetiva*).

Essas três unidades-limites nos são dadas realmente somente como "leis de série". No entanto, a representação conceitual delas, por meio das categorias sublimadas de substância, de causa e de reciprocidade, impõe-se invencivelmente a nós, criando assim a "aparência" de correspondentes objetos transcendentais: o Eu como sujeito pensante; o *mundo* como consumação das séries causais dos fenômenos; *Deus*, "o ser dos seres", como "unidade absoluta de todos os objetos do pensamento em geral".[46] Reconhecem-se os temas essenciais da metafísica tradicional: até que ponto a incontestável necessidade subjetiva deles acarreta seu valor objetivo diante da "razão teórica"?

C. VALOR DAS IDEIAS TRANSCENDENTAIS

Ao ordenar conceitos e juízos sob o tipo ideal da unidade absoluta, as ideias transcendentais decerto acabam de unificar o conteúdo da consciência, mas apenas na qualidade de conteúdo objetivo. Com efeito, longe de participar, como as categorias, da edificação interna dos objetos *empíricos*, elas pressupõem, ao contrário, esses objetos já constituídos: não são, portanto, condições *a priori* de possibilidade; não têm, na ordem especulativa, dedução "objetiva"; no máximo, designariam objetos "problemáticos". E isso já é dizer demais, visto que, como não representam em *forma própria* o desenho de nenhum objeto transcendente, mesmo puramente hipotético, nada fazem senão expressar simbolicamente, por meio das categorias da experiência, os ápices ideais de um "sistema" de juízos; sua "aparência transcendental" de objetos metempíricos apenas recobre, na realidade, uma convergência de processos subjetivos.

Por isso, segundo Kant, as "ideias" não nos fazem conhecer, propriamente falando, nem objeto transcendente, nem objeto empírico; sua função própria é metodológica — "heurística" ou "reguladora" —, diz ele; relaciona-se à justa ordenação do pensamento. No entanto, se porventura objetos metempíricos fossem impostos, *por outro lado*, à nossa crença (cf. a razão prática), as ideias transcendentais poderiam servir para que "pensássemos"

analogicamente tais objetos, isto é, para que os concebêssemos por outra coisa além deles mesmos.

§ 7 — Resumo das conclusões críticas anteriores

1. A crítica kantiana busca antes de tudo as condições *de valor objetivo* de nossos conhecimentos: problema principal, inseparavelmente ligado ao problema da estrutura *a priori* dos conhecimentos.

2. Na falta de intuição intelectual (de que somos desprovidos), todo conhecimento pressupõe a *recepção de um dado* sob formas *a priori* (no homem, as de espaço e de tempo); em outros termos, pressupõe a atuação de uma sensibilidade.

3. Os *fenômenos*, produto direto da recepção do dado sob as formas *a priori* da sensibilidade, nada mais são, por si mesmos, nesse grau, do que representações brutas, não ainda "conhecimentos objetivos".

4. Somente *a síntese a priori dos fenômenos* constitui estes últimos como objetos no interior da consciência e para ela. Com efeito, essa síntese se efetua de acordo com tipos formais de unidade, ou *categorias*, que, por um lado, dividem adequadamente a unidade universal da consciência[47] e, por outro, determinam *a priori* a própria função receptiva da sensibilidade;[48] a síntese categorial relaciona os fenômenos, portanto, à unidade necessária da consciência, isto é, à unidade objetiva da apercepção.

5. As categorias aparecem, assim, como suscetíveis de *uso objetivo legítimo*, na medida em que entram, com os fenômenos sensíveis, na constituição dos *objetos de experiência*. Fora disso, não passam de *formas vazias* de nosso pensamento, incapazes por si mesmas de representar um objeto, seja ele qual for.

6. O processo de unificação dos conteúdos de consciência prossegue mesmo acima do nível da síntese categorial. No entanto, os princípios metacategoriais de unidade, as *ideias transcendentais*, não encontram nenhum conteúdo intuitivo que lhes corresponda e, portanto, não podem ter, apesar de sua *necessidade subjetiva*, uso objetivo algum na ordem teórica: a função deles se limita a coordenar objetos imanentes *já* constituídos ou, de maneira mais geral, a organizar *sistematicamente* o conteúdo do pensamento.

7. O esquecimento dessas regras críticas encontra punição na impossibilidade de evitar, sem elas, os "paralogismos" e a "antinomia da razão pura". Voltaremos posteriormente a esse assunto. Lembremos aqui apenas que, ao fazer com que sua epistemologia superasse a prova das antinomias, Kant acreditava que havia fornecido uma demonstração indireta da tese crítica fundamental já demonstrada diretamente na "Analítica", a saber: "*A realidade empírica* dos fenômenos" (na qualidade de "dados") e a "*idealidade transcendental*" deles (segundo suas "condições *a priori*" constitutivas).

CAPÍTULO II: A ideia de um "sistema" da razão

§1 — O modelo leibniziano

Para apreciar em toda a sua amplitude o ideal de unidade sistemática que obcecava o pensamento kantiano, é preciso recuar, para além do wolffianismo de um Martin Knutzen ou de um Baumgarten, até a doutrina original de Leibniz, em que Kant sempre buscou um ponto de referência para situar a sua própria. Lembraremos brevemente, portanto, os *princípios estruturais* do leibnizianismo, zelando para não ultrapassar o que Kant, direta ou indiretamente, pôde ter conhecido a esse respeito.

Um sistema é feito de encadeamentos racionais; é essencialmente obra de razão. Mas em que consiste, aqui, a "razão"? No livro IV dos *Novos ensaios*, no capítulo 17, o diálogo entre Filaleto, que representa o semiempirismo de Locke, e Teófilo, porta-voz de Leibniz, tem mais especialmente por objeto a "razão":

> Podemos [diz Filaleto] considerar na razão estes quatro graus: 1. Descobrir provas; 2. Classificá-las numa ordem que faça ver a conexão delas; 3. Dar-se conta da conexão em cada parte da dedução; 4. Extrair a conclusão. E podem-se observar esses graus nas demonstrações matemáticas.[49]

Teófilo logo responde, aprofundando a questão:

> A *razão* é a verdade conhecida cuja ligação com outra, menos conhecida, nos faz conceder nosso assentimento a esta última. Mas

> particularmente, e por excelência, chamamo-la de razão se for a causa não apenas de nosso juízo, mas também da própria verdade, algo que também é chamado de *razão a priori*; e a causa nas coisas corresponde à razão nas verdades. Eis por que, não raro, a própria causa é chamada de razão, e particularmente a causa final. Por fim, a faculdade que se dá conta dessa ligação das verdades, ou a faculdade de raciocinar, é também chamada razão, e esse é o sentido por vós empregado aqui.[50]

Teófilo, não contente em descrever a razão como faculdade de raciocinar, isto é, em considerá-la na *ordem subjetiva* das funções e dos atos, enraíza essa faculdade numa *ordem objetiva* das "verdades", que expressa a ordem *ontológica* das causas. Onde Filaleto-Locke só oferecia uma classificação descritiva, Teófilo-Leibniz lança as bases de um *sistema*.

Vejamos como o sistema leibniziano apoia as três significações solidárias — subjetiva, lógica, ontológica — da palavra "razão" na segunda significação, que faz da razão antes de tudo uma "razão *a priori*",[51] isto é, "condição *a priori*" de uma verdade.

Nessa última acepção da palavra "razão", um "sistema racional" será um conjunto de verdades que se comandam logicamente uma à outra e dependem, em última instância, de uma ou de várias verdades, inteligíveis por si mesmas. Para constituir semelhante sistema, a razão, considerada como faculdade, deve ser capaz de exercer uma tripla operação: descobrir os conteúdos materiais do sistema; enunciar juízos sobre eles; e encadear os juízos entre si.

Sem ligação lógica das verdades entre si, isto é, sem "demonstração", não há sistema, isso é óbvio. E para interligar verdades entre si, é preciso primeiro discernir, em nossas ideias, o verdadeiro do falso, isto é, formar juízos. De fato, a verdade ou a falsidade das ideias aparece para nós na afirmação judicativa, não em outro lugar:

> Quando as ideias são denominadas verdadeiras ou falsas [declara Filaleto] há alguma proposição ou *afirmação* tácita ["da conformidade delas com alguma coisa"]. [Nesse ponto, Teófilo retoma, não tanto para contradizer, mas para ampliar essa assertiva:] Prefiro chamar as *ideias* de *verdadeiras ou falsas* em relação a outra *afirmação* tácita, que todas elas contêm, que é a da possibilidade. Assim, as ideias possíveis são *verdadeiras* e as ideias impossíveis são *falsas*.[52]

Por fim, para enriquecer juízos verdadeiros e demonstrações encadeadas, a razão deve possuir o segredo de encontrar verdades e "descobrir provas":

"Ao distinguir essa faculdade da razão, acredito que não seja impróprio reconhecer duas partes, segundo um sentimento bem aceito que distingue a *invenção* e o *juízo*".[53]

Sabemos do importante lugar ocupado, na filosofia de Leibniz, pela "arte de inventar" ou pela "lógica da invenção", por oposição à "arte de demonstrar" ou à "lógica da demonstração".[54]

Em cada uma dessas três atividades racionais — invenção, juízo e demonstração — imprime-se a marca própria do sistema leibniziano. É preciso considerar isto de mais perto.

1. A invenção, primeiramente. Como "descobrir as provas" de uma dada proposição?

> Além da sagacidade natural ou adquirida pelo exercício, há uma arte de encontrar as ideias medianas (o *medium*)[55] e essa arte é a *análise* [...]. Não raro se chega [também] a belas verdades pela *síntese*, indo do simples ao composto; mas quando se trata de encontrar justamente o meio de fazer o que é proposto, a *síntese* com frequência não basta, e seria um bicho de sete cabeças querer fazer todas as combinações requeridas [...]. Cabe à *análise*, portanto, dar-nos um fio nesse *labirinto*, quando possível.[56]

Embora a análise e a síntese possam ambas concorrer para a invenção,[57] o procedimento principal da arte de inventar é, portanto, a *análise*, que traz consigo sua justificação lógica, ao passo que a síntese só fornece um produto garantido sob certas condições, que se encontram, por exemplo, em matemática: sempre, contudo, mesmo entre os geômetras, um controle analítico da descoberta "seria desejável".[58]

Levada até o fim, a análise deve fornecer os elementos primitivos — formais e materiais — do sistema a ser edificado. Leibniz dizia que ela deve fornecer *axiomas idênticos*[59] e *definições*:[60] "As significações dos termos, isto é, as definições, conjugadas aos axiomas idênticos, expressam os princípios de todas as demonstrações".[61] Mesmo que as proposições não idênticas fossem verdades inatas e até axiomas, como os axiomas de Euclides, todas elas estão submetidas a esta redução analítica: "É preciso tratar de reduzi-las aos primeiros princípios, isto é, aos axiomas idênticos e diretos por meio das definições, que não passam de uma exposição distinta das ideias".[62]

2. O procedimento racional de invenção, portanto, por uma análise cada vez mais penetrante das noções e dos juízos, deve aproximá-los indefinidamente de um ponto ideal, em que a perfeita "clareza e distinção" deles permitiria expressá-los por "proposições idênticas". A *identidade*: eis, para Leibniz, o limite comum dos axiomas e definições num *sistema* racional. É óbvio que semelhante sistema não admitirá outras "verdades" além das proposições formal e virtualmente idênticas. O fragmento que transcreveremos resume a doutrina de Leibniz nesse ponto:

> Generaliter omnis propositio vera (quae identica sive per se vera non est) potest probari *a priori* ope Axiomatum seu propositionum per se verarum, et ope definitionum seu idearum. Quotiescumque enim praedicatum vere affirmatur de subjecto, utique censetur aliqua esse connexio realis inter praedicatum et subjectum, ita ut in propositione quacumque: A est B (seu B vere praedicatur de A), utique B insit ipsi

A, seu notio ejus in notione ipsius A aliquo modo contineatur, idque, vel absoluta necessitate in propositionibus aeternae veritatis vel certitudine quadam ex supposito decreto substantiae liberae pendente in contingentibus, quod decretum nunquam omnimode arbitrarium et fundamenti expers est, sed semper aliqua ejus ratio (inclinans tamen, non vero necessitans [h. e. inclinans infallibiliter, licet nulla ponatur in re necessitas]) reddi potest, quae ipsa ex notionum analysi (si ea semper in humana potestate esset) deduci posset et substantiam certe omnisciam omniaque *a priori* ex ipsis ideis suisque decretis videntem non fugit. Constat ergo omnes veritates etiam maxime contingentes probationem *a priori* seu rationem aliquam cur sint potius quam non sint habere. Atque hoc ipsum est quod vulgo dicunt, nihil fieri sine causa, seu nihil esse sine ratione.[63]

Desse texto se depreendem as linhas essenciais de um sistema, cuja pedra angular seria a *Perfection divine*, razão inteligível de todas as coisas: "ultima ratio rerum".[64]

3. Talvez não se veja muito bem como esse tratamento puramente lógico de axiomas e definições poderia condizer com o plano ontológico do real; e não é aí que deve desembocar a "demonstração"? É verdade: a partir de uma definição nominal, as proposições analíticas, que afirmam a identidade total ou parcial entre o objeto definido e suas notas constitutivas, dizem respeito apenas hipoteticamente à ordem da existência atual ou possível. Por outro lado, na definição chamada de "real", a realidade em si do objeto não tem para nós, ao que parece, outro fundamento lógico possível senão nossa experiência de sua existência; no entanto: "quoad nos", essa realidade empírica permanece contingente; será que ela não deveria, para entrar numa "demonstração", ser ela própria, sob algum aspecto, necessária?

A objeção que acabamos de ler recebeu uma solução completa no *Discurso de metafísica* (1686), na *Correspondência de Leibniz* e em vários fragmentos manuscritos. Independentemente dessas fontes,

ainda inéditas durante a vida de Kant, este pôde encontrar, em obras já publicadas, ao menos os princípios da solução leibniziana.

Assim, a via para essa solução havia sido amplamente desbravada por um importante artigo dos *Acta eruditorum* (1684), que depreende as propriedades das "noções ou definições *adequadas*". Uma definição que fosse distinta apenas em seu contorno exterior, em sua oposição global a outros conjuntos conceituais, permaneceria inadequada; a adequação exclui *toda* indistinção:

> Cum vero id omne quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est, seu cum analysis ad finem usque producta habetur, cognitio est *adaequata*, cujus exemplum perfectum nescio an homines dare possint; valde tamen ad eam accedit notitia numerorum.[65]

E eis a propriedade interessante das definições adequadas:

"Quandocumque habetur cognitio adaequata, habetur et cognitio possibilitatis *a priori*; perducta enim analysi ad finem, si nullla apparet contradictio, utique notio possibilis est".[66]

Duas observações de Leibniz revelam, a esse respeito, o fundo de seu pensamento.

Primeiramente, ele aproxima da definição adequada as "definições causais", que fazem conhecer *a priori* a possibilidade de seu objeto ao mostrar "a maneira de produzi-lo";[67] entendamos: sua formulação de estrutura, sua ideia exemplar — a "idea factiva" dos tomistas. Todos os produtos de nossa atividade, seja ideal, seja exterior, são cognoscíveis, para nós, desse modo, na medida em que somos seus autores:[68]

> *Possibilitatem* [...] rei a priori cognoscimus [...], cum notionem resolvimus in sua requisita, seu in alias notiones cognitae possibilitatis, nihilque in illis incompatibile esse scimus; idque fit

> inter alia, cum intelligimus modum, quo res possit produci, unde prae caeteris utiles sunt *Definitiones causales*.[69]

O paralelismo ontologista entre causa e razão lógica esclarece o alcance dessa observação: a "definição causal" revela algo da inteligibilidade própria do objeto causado, sua "razão *a priori*".[70]

Se assim é, compreende-se facilmente uma segunda observação de Leibniz. "Definições causais" que já não expressariam apenas uma regra de construção no plano do *fieri*, mas uma *lei de criação* no plano absoluto do ser; seriam, no sentido perfeito da expressão, "definições adequadas". Visto que a causalidade criadora se consuma nas realidades individuais, a definição perfeitamente adequada englobaria, além das notas ditas essenciais, todas as determinações particulares, todos os predicados, mesmo contingentes, dos indivíduos:

> A noção de uma substância individual abrange, de uma vez por todas, tudo o que porventura lhe aconteça, [de modo] que, ao considerar tal noção, pode-se ver aí tudo o que se poderá verdadeiramente enunciar a seu respeito.[71] [...] Deus, vendo a noção individual ou hecceidade de Alexandre, vê aí ao mesmo tempo o fundamento e a razão de todos os predicados que dele se podem expressar verdadeiramente — por exemplo, que ele venceria Dario e Poro —, chegando a conhecer *a priori* (e não por experiência) se ele morreu de morte natural ou por veneno.[72]

Na falta de declarações tão expressas, os *Novos ensaios* (conhecidos por Kant) enunciam o princípio metafísico de que elas decorrem:

"No rigor metafísico, […] não há denominação inteiramente exterior (*denominatio pure extrinseca*) em virtude da conexão real de todas as coisas".[73]

Se for verdade que todas as coisas e todos os acontecimentos estão ligados entre si por um elo de infalível necessidade lógica, nenhuma denominação de um ser qualquer será "puramente extrínseca", nem,

por conseguinte, totalmente estranha à definição desse ser. Ora, como sabemos, essa infalível necessidade lógica, de forma alguma incompatível com a contingência metafísica ou a liberdade, é derivada por Leibniz da suprema regra moral de toda criação: a "lei do máximo ser" ou "do melhor". Lei de perfeição, que no interior da Causa primordial a Sabedoria infinita impõe à Potência absoluta, e fundamenta a verdadeira possibilidade das coisas, aquela que, realmente, exige ser passada ao ato:

> Possibilia sunt quae non implicant contradictionem. Actualia nihil sunt quam possibilium (omnibus comparatis) optima; itaque quae sunt minus perfecta, ideo non sunt impossibilita; distinguendum est enim inter ea quae Deus potest, et ea quae vult: potest omnia, vult optima.[74]

Por si — "quod se" — o procedimento de análise, aplicado às definições inadequadas, deve aproximá-las indefinidamente das definições adequadas. Em última instância, isto é, no ponto ideal em que se possuiria a definição adequada das coisas, conhecer-se-ia por isso mesmo a totalidade de seus predicados, absolutos e relativos: todas as proposições se tornariam analíticas, "idênticas", visto que atribuiriam a cada ser as notas de sua própria definição e permitiriam, graças à lei do melhor, discernir entre os possíveis os que são verdadeiramente chamados à existência.

Leibniz acaba de expor para nós o que "quoad se" seria *de direito*: um sistema racional do objeto. Em que grau essa perfeição sistemática é realizável *em nosso conhecimento humano*, "quoad nos"?

É incontestavelmente realizável — como sugeríamos anteriormente — lá onde nosso próprio espírito constrói o objeto contemplado por ele, por exemplo, em matemática. Aí, com efeito, a análise e a síntese são rigorosamente recíprocas e, suficientemente aprofundadas, devem, portanto, encontrar um princípio comum que as fundamente. No entanto, mesmo em matemática, essa pesquisa analítico-sintética não raro toma o atalho das "hipóteses": a conclusão que expressa

sinteticamente a estrutura do objeto matemático permanece então condicional, subordinada ao valor da hipótese intervinda; mas pode-se

> verificar as suposições ou *hipóteses*, quando delas nascem muitas conclusões, cuja verdade é conhecida por outro lado, e algumas vezes isso fornece um perfeito *retorno*, suficiente para demonstrar a verdade da hipótese.[75] [...] A análise se serve [em matemática] das definições e outras proposições recíprocas, que fornecem o meio de fazer o *retorno* e de encontrar as demonstrações sintéticas.[76] [...] A *análise* dos antigos consistia, segundo Pappus, em tomar o que se pergunta e extrair suas consequências, até que se chegasse a algo de dado ou de conhecido. Observei que, para isso, é preciso que as proposições sejam recíprocas, a fim de que a demonstração sintética possa repassar de volta pelos traços da *análise*, mas trata-se sempre de extrair consequências. Convém notar aqui, porém, que, nas *hipóteses astronômicas* e *físicas*, o retorno não ocorre; mas tampouco o sucesso demonstra a verdade da hipótese. É verdade que ele a torna provável.[77]

A última proposição do texto acima chama nossa atenção para os objetos não matemáticos, cuja existência não se confunde com a construção ideal deles. A bem dizer, como os objetos matemáticos, eles estão submetidos à demonstração analítica, válida para todos os objetos indistintamente.[78] No entanto, essa demonstração não conduz para além das relações formais de inclusão e pertencimento de uma essência dada: a *existência* real ou possível lhe escapa.[79] Ora, o sistema leibniziano abrange a própria existência de seus objetos. Esta é captada pela experiência e pela demonstração:

> FILALETO: [...] Conhecemos *nossa existência* por intuição, *a de Deus*, por demonstração, e a *dos outros*, por sensação [...]. — TEÓFILO: Estou inteiramente de acordo com tudo isso. E acrescento que a apercepção imediata de nossa existência e de nossos pensamentos nos fornece as primeiras verdades *a posteriori* ou de fato, isto é, as

> primeiras experiências, como proposições idênticas que contêm as primeiras verdades *a priori*, ou de *razão*, isto é, as primeiras luzes.[80]

No entanto, as verdades de fato (ou de experiência contingente) só podem, por sua vez, entrar num sistema racional apoiando-se na necessidade lógica dos princípios:

> Quanto à metafísica [isto é, ao sistema objetivo das "essências" ou "possíveis"], pretendo fornecer disso demonstrações geométricas, pressupondo apenas duas verdades primordiais, a saber, em primeiro lugar, o princípio de contradição, porque, de outro modo, se duas contradições [contraditórias] podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, todo raciocínio se torna inútil; e em segundo lugar, que nada é sem razão, ou que toda verdade tem sua prova *a priori*, extraída da noção dos termos, embora nem sempre esteja em nosso poder chegar a essa análise.[81]

Sabemos onde Leibniz procurou o princípio de valorização metafísica do fato contingente: sua doutrina do *otimismo* nos mostra, na Infinita Sabedoria, a razão derradeira e infalível da realização do melhor. Todavia, essa valorização global da experiência bruta ainda está longe de constituir um sistema metafísico concreto do finito, isto é, um sistema de "definições adequadas" das coisas. O problema que resta a resolver é precisamente o de passar das noções experimentais, mais ou menos confusas, fruto de uma análise sempre incompleta, às definições verdadeiramente adequadas, presentes no pensamento divino. Incapazes de efetuar a passagem, suprimos essa inacessível ciência por aproximações que tendem assintoticamente a confluir para ela. Leibniz atribui extrema importância à "*arte de avaliar as verossimilhanças*, [arte] mais útil... que boa parte de nossas ciências demonstrativas".[82] Algo que, na análise dos objetos finitos, parece, a nosso ver, expressar uma utilidade maior ou uma probabilidade mais elevada; em suma, o que nos parece o melhor, tem alguma chance de sê-lo de fato e de aproximar-se da definição racional verdadeira. Há,

por assim dizer, uma ciência do provável, ou melhor, do grau de probabilidade (*quoad nos*):

> As ligações são particularmente necessárias quando só produzem uma opinião, quando, após uma exata pesquisa, a prevalência da probabilidade, tanto quanto se pode julgar, pode ser *demonstrada*, de modo que há então demonstração, não da verdade da coisa, mas do partido que a prudência aconselha a tomar.[83]

O nó lógico do sistema de Leibniz é a *identidade*: identidade da "definição adequada" consigo mesma e, por conseguinte — visto que a definição adequada expressa a essência real, infalivelmente prometida à existência —, identidade do ser consigo mesmo.

Rumo a essa identidade perfeita *deve* convergir todo conhecimento objetivo, se for preciso admitir: primeiro, que as "proposições idênticas" (ou analíticas) são diretamente evidentes; segundo, que as proposições verdadeiras são todas "idênticas" ou redutíveis a "idênticos" (*formaliter vel virtualiter identicae*). E se assim é, a verdade racional de uma proposição não idêntica abrange necessariamente o complemento de inteligibilidade que tal proposição requer para se tornar uma proposição idêntica: esse é, em Leibniz, o sentido primitivo do "princípio de razão suficiente".[84]

Será que encontramos, no sistema leibniziano, "proposições sintéticas", comparáveis às sínteses reconhecidas por Kant? Seguramente, e não apenas sínteses empíricas, como também (antes de o vocábulo existir) sínteses *a priori*. Estas últimas são de dois tipos: a) as construções imanentes da matemática, sínteses *a priori* cuja necessidade formal é suscetível de redução analítica completa;[85] b) todas as proposições não idênticas, consideradas em sua verdade *racional*, isto é, como antecipações da identidade necessária; em outros termos: todas as aplicações do princípio de razão suficiente a verdades não analíticas.[86] A síntese racional (*a priori*) não está ausente,

portanto, do sistema leibniziano, *mas aí se insere rigorosamente na identidade*.

Quanto às sínteses empíricas (*a posteriori*), elas entram no sistema como o estágio confuso e a aproximação mais ou menos longínqua de correspondentes unidades racionais: "definições" ou "ideias puras",[87] que embasam *a priori* a verdade da experiência sensível.[88] [Essa visão é evidentemente incompatível com a teoria da sensibilidade própria ao criticismo kantiano *do período clássico*].

§2 — O ideal sistemático em Kant

Os elementos do sistema leibniziano — agrupados no primeiro parágrafo deste capítulo — haviam recebido, durante a vida de Kant, publicidade suficiente para serem então acessíveis a todo filósofo profissional. Será que foram efetivamente conhecidos por Kant? Vários indícios fariam crer que, embora nenhuma tese essencial de Leibniz tenha escapado ao pensador de Königsberg, a unidade profunda que religa os diversos aspectos do leibnizianismo, todavia, não tenha sido claramente percebida. Gostaríamos de mostrar isso rapidamente.

A. ECOS DE LEIBNIZ NAS OBRAS DE KANT

Interessam-nos aqui apenas os pontos que comandam a estrutura orgânica da doutrina de Leibniz. As páginas seguintes não serão redundantes em relação ao livro I do *Caderno* III, onde são relembrados os inícios "wolffianos" de Kant.

A tese de habilitação deste último na Universidade de Königsberg, em 1755,[89] menciona *Ars Combinatoria* e *Característica*[90] em várias ocasiões: duas partes da obra de Leibniz que ressaltam fortemente algumas linhas dominantes de seu sistema, entre as quais os princípios básicos de seu método analítico e de seu matematismo. "Lege characteristica ita exigente", observa Kant para embasar uma

demonstração;[91] e, um pouco adiante:[92] “En specimen”, diz ele, “in arte characteristica combinatoria”. Ele adota, aliás, diante dos imensos horizontes que o autor de *Combinatoria* havia entrevisto, uma atitude reservada, e até um tanto irônica. Decerto, em casos privilegiados, o método combinatório encontra seu emprego: “Equidem, si ad principia absolute prima perventum est, non infitior aliquem artis characteristicae usum licere, cum notionibus atque adeo terminis simplicissimis ceu signis utendi copia sit”.[93]

No entanto, quando se trata de objetos complexos, a dificuldade de aplicação torna-se inextricável (“inextricabili difficultate impeditur”).[94] Querem saber, ele acrescenta, o que ele pensa dessa famosa arte que não sobreviveu a seu inventor: “De hac arte, quam postquam Leibnizius inventam venditabat, eruditi omnes eodem cum tanto viro tumulo obrutam conquesti sunt?”.[95] Ele não poderia responder melhor do que relembrando o apólogo do agricultor, que lega aos filhos um tesouro enterrado nos campos, mas expira antes de haver indicado a localização exata do esconderijo; a esperança de descobri-lo impelirá os herdeiros a revolver infatigavelmente o solo: na falta de tesouro, obtêm colheitas mais ricas.[96]

Tratava-se aí, talvez, de um modo um pouco leviano de se desvencilhar do problema. No entanto, o segredo da ampla construção leibniziana, Kant o possuía, ao menos virtualmente, visto que enuncia o próprio princípio que a fundamenta e garante sua coerência: “Omnis nostra ratiocinatio in praedicati cum subjecto vel in se vel in nexu spectato identitatem detegendam resolvitur”.[97]

E desconfia — ele, que já se desprendia de Wolff — a que ponto navega ainda no rastro do mestre que lhes é comum, quando opõe nestes termos o conhecimento divino ao nosso:

> Hinc videre est: Deum non egere ratiocinatione, quippe, cum omnia obtutui ipsius liquidissime pateant, quae conveniant vel non conveniant, idem actus repraesentationis intellectui sistit, neque

> indiget analysi, quemadmodum, quae nostram intelligentiam obumbrat nox, necessario requirit.[98]

É exatamente o que Leibniz queria dizer, ao declarar que as proposições contingentes, para manifestar sua evidência racional, "infinita Dei analysi indigent, quam solus Deus transire potest":[99] isso porque a integração de uma "análise infinita" só se consuma na unidade simples de um ato intuitivo perfeito.

Vale a pena notar também a tese geral a que se associavam essas declarações de Kant: "No encadeamento das verdades, a prioridade pertence ao princípio [positivo] de identidade, não ao princípio [negativo] de contradição".[100] Veremos no seu devido lugar em que se transformou, ao longo do desenvolvimento posterior do pensamento de Kant, essa primazia absoluta do *idêntico*.

O autor da *Nova dilucidatio* (1755) se dava conta, seguramente, que a redução de toda evidência metafísica à da identidade não apenas exigiria de nós uma análise infinitamente laboriosa, como ultrapassava as forças de nossa razão. Suas reservas quanto a esse ponto tornam-se ainda mais explícitas, se possível, no opúsculo intitulado *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (1764), em que ele ressalta o contraste entre o método sintético (construtivo) da matemática e o método analítico da metafísica.[101] O sonho de uma metafísica edificada por um encadeamento de sínteses cessaria de ser quimérico no dia em que fosse concluída a análise dos dados objetivos. Falta muito para estarmos lá:

> Muito tempo decorrerá antes que a metafísica possa proceder sinteticamente; para aí tornar possível, como em matemática, uma síntese que deriva os conhecimentos compostos dos conhecimentos simples, a análise terá de haver-nos previamente fornecido conceitos perfeitamente distintos em todas as suas partes.[102]

Enquanto isso, que fazer senão coletar os dados diretos da experiência para aí discernir, na falta de elementos *a priori*, absolutamente primevos, dos quais se comporiam definições adequadas, ao menos alguns conteúdos objetivos realmente primevos *em relação a nós*: "conceitos elementares" e "juízos indemonstráveis"? [103] Uma metafísica *a posteriori*, experimental e analítica, isso é o que podemos, em todo caso, ambicionar.[104] Dois anos depois, em *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), essa fé — precária, percebe-se — em uma metafísica da experiência é fortemente abalada; e já nem se cogita reservar, à guisa de hipótese, a vaga e longínqua possibilidade de uma metafísica sintética segundo o ideal leibniziano.

No entanto, ousaríamos afirmar que esse ideal nunca se apagará por completo do pensamento de Kant. Em pleno período criticista, a perspectiva de conjunto da razão teórica ainda é regulada, em Kant, com base num ponto-limite, uma consumação suprema, em que a análise regressiva se encontraria, por identidade, com o princípio incondicional das estruturas sintéticas necessárias, das "definições adequadas": seja qual for o campo do saber "objetivo", o ideal "problemático" do sistema, em Kant ele permanece conforme ao ideal matematista de Leibniz. Os indícios disso não faltam: encontraremos alguns mais adiante; eis um deles, que figura nas duas primeiras edições da *Crítica da razão pura*. Ao contrário do que ocorre em matemática, "a definição [propriamente dita] coroa a pesquisa filosófica, mais do que a inaugura":[105] a filosofia tende para a identidade perfeita entre a definição e o objeto definido.

> A filosofia fervilha de definições defeituosas, sobretudo daquelas que envolvem certos elementos da definição [verdadeira], mas não ainda a totalidade desses elementos [...]. [No entanto], podem-se [...] empregar muito proveitosamente definições incompletas, isto é, proposições que ainda não são propriamente definições, mas que são verdadeiras sob outros aspectos e, por conseguinte, *estão próximas disso*.[106] Para a matemática, a definição é uma condição de ser (*esse*);

> para a filosofia, uma condição de *melhor ser* (*melius esse*). É belo, mas não raro muito difícil, alcançar isso.[107]

Mesmo no período criticista, o ideal sistemático de Kant ainda não cessou de ser leibniziano: a análise controla a síntese; e a identidade comanda, em última instância. É que, em Kant, tanto quanto em Leibniz e Wolff, a identidade não é apenas o coroamento ideal do "sistema", mas antes de tudo o único ponto de apoio incontestável da demonstração. Ao constatá-lo, não pensamos unicamente num gênero de declarações repetidas em diversos lugares da *Crítica*, por exemplo, nas partes 16 e 17:[108] que a afirmação da síntese *a priori* se baseia na análise; que "a proposição, que faz da unidade sintética a condição de todo pensamento, é ela própria analítica";[109] que "o princípio da unidade necessária da apercepção é ele próprio idêntico e se expressa, portanto, por uma proposição analítica, ainda que pronuncie a necessidade de uma síntese da diversidade dada numa intuição";[110] pensamos também em observações de torneio menos abstratamente lógico e de alcance real mais extenso: assim, quando Kant se decide por uma epistemologia inteiramente nova, que transfere para o sujeito toda determinação *a priori* do objeto, a razão que o faz decidir por essa inversão da perspectiva clássica é, diz ele, a possibilidade de fundamentar, na *permanência de um sujeito idêntico*, o conhecimento *a priori* dos objetos:

> Se nossa intuição das coisas deve regular-se com base na estrutura delas [fora de nós], não vejo como poderíamos conhecer algo *a priori*, mas concebo-o muito bem se o objeto, como objeto dos sentidos, regular-se com base na estrutura de nossa faculdade intuitiva.[111] [Queres] uma excelente pedra de toque para avaliar o que considero uma reviravolta completa em nosso método de pensar? Ei-la: só conhecemos *a priori*, das coisas, o que nós mesmos pomos aí.[112]

Evidentemente, o mistério do *a priori* se dissipa e assume a evidência de uma identidade se nosso conhecimento antecipado dos objetos é apenas o conhecimento de nossa participação ativa na estrutura deles.

Leibniz, com a mesma exigência lógica da identidade, ia mais longe, até uma *suprema* identidade ontológica; no entanto, ele também só admitia, de conhecimentos necessários, os que brotam da espontaneidade profunda da mônada, segundo a lei constitutiva desta última. Tanto da parte deste, como daquele, a possibilidade *próxima* do conhecimento *a priori* é medida pela presença antecedente do conteúdo desse conhecimento nas virtualidades do sujeito.

Será preciso lembrar que esse caráter inato das representações, em Leibniz, se estende muito além do *a priori* kantiano, que se limita à estrutura *formal* do objeto imanente? Pelo fato de ele confinar, nas virtualidades de cada mônada intelectual, o campo inteiro da representação dos "possíveis", matéria e forma juntos, Leibniz mantinha, através dos níveis escalonados do conhecimento, desde a sensibilidade externa até a razão superior, uma homogeneidade fundamental, e podia gabar-se de aproximar definições adequadas por uma passagem gradual do "confuso" ao "distinto": daí a extensão, que ele tentou, dos procedimentos do "cálculo do infinito" à metafísica. Já Kant (como Wolff, aliás) reconheceu todo o tempo, em suas intelecções, a contribuição heterogênea de uma verdadeira experiência externa; chegou até, por volta de 1764–1766, a deixar de admitir outro conteúdo de nosso pensamento além dos *Data* de experiência, isto é, um elemento que não pode ser equiparado ao objeto racional. Se, em 1770, voltando momentaneamente a Leibniz, ele tenta fundar a metafísica em "ideias puras", totalmente *a priori*, quase sempre (talvez desde 1772, mas certamente em 1775) abandona a esperança de estabelecer o valor objetivo dessas ideias: o dualismo da matéria e da forma de nossos conhecimentos reaparece, total e irredutível. No entanto, a atração leibniziana permaneceu tão grande que veremos o próprio Kant restaurar, na sequência, algo das "ideias puras" sob a forma de "Data a priori", produtos *puros* de uma atividade *pura*, exercida na presença de um dado empírico;[113] o próprio nome de "acquisitio originaria", atribuído por Kant a esse surgimento contingente de ideias puras, é emprestado do grande iniciador do racionalismo alemão.

Em 1790, numa longa tese de resposta ao filósofo wolffiano Eberhard, Kant foi levado a confrontar sistematicamente sua própria doutrina com a de Leibniz, que ele reduziu aos três pontos seguintes: 1. O princípio de razão suficiente; 2. A monadologia; 3. A harmonia preestabelecida.[114] Um pouco depois, por volta de 1792–1793, num estudo sobre "Os progressos da metafísica desde Leibniz e Wolff",[115] ele assim delimita "a contribuição original de Leibniz em metafísica": "O princípio de identidade dos indiscerníveis, o princípio de razão suficiente, o sistema da harmonia preestabelecida; por fim, a monadologia".[116] Essas teses cardeais da metafísica de Leibniz eram familiares a Kant desde os inícios wolffianos de sua carreira filosófica;[117] ainda que, por volta de 1790, elas solicitem de novo sua atenção, a coerência delas com o ideal necessário da identidade continua a escapar-lhe. Essa imperfeita compreensão se trai aqui e ali, em *Entdeckung* e em *Fortschritte*, nem que seja pelo desconhecimento do papel atribuído ao infinitismo no sistema leibniziano.

Num ponto, porém, Kant não está longe de captar o *nó de todo o problema* do método que nos ocupa, isto é, em última instância, a relação entre síntese e identidade. Eberhard contestava a originalidade da noção de "juízo sintético *a priori*", peça essencial da *Crítica da razão pura*: a divisão kantiana dos juízos necessários em "juízos analíticos" e "sintéticos *a priori*" apenas repetiria, em outros termos, a divisão leibniziana dos mesmos juízos em "idênticos" e "não idênticos".

A isso Kant responde que a expressão é negativa e confusa: "juízos não idênticos" nada deixa suspeitar daquilo que se gostaria de saber em especial: a relação possível da estrutura deles com sua função de aprioridade; esse já não é o caso da expressão "juízos sintéticos *a priori*", que introduz a um problema preciso.[118] A observação não carecia de pertinência em relação a Eberhard; talvez, porém, tivesse sido necessário não esquecer que, em Leibniz, os "juízos não idênticos" eram, num sentido positivo, "juízos *virtualmente* idênticos" e, por essa extensão lógica virtual, aproximavam-se um pouco, no fim

das contas, dos juízos sintéticos *a priori* kantianos. Uns e outros têm em comum o fato de não repousarem unicamente na análise, que podemos fazer atualmente, de seu sujeito, mas de exigir, para justificar sua verdade, outro fundamento (*Grund*) além dessa análise.[119]

Outro fundamento: qual? Aqui a divergência se torna inevitável; tentemos avaliá-la. Aos olhos de Leibniz, a condição suprema requerida para a verdade das proposições não idênticas reside no Pensamento criativo, em que cada realidade existente encontra sua "definição adequada": é na fonte transcendente de toda inteligência, "no infinito" das séries de termos finitos, que se afirma o império universal da lei de identidade. Kant, por sua vez, nos deixou, entre suas anotações preparatórias para sua dissertação contra Eberhard, algumas linhas instrutivas:

> (No sentido lógico, o princípio de razão suficiente significa que toda proposição que não é puramente problemática tem sua razão inteligível [*Grund*]; todavia, essa razão não é razão da coisa apreendida, mas apenas de nossa apreensão da coisa). [O princípio de razão suficiente] pode também ser compreendido da seguinte maneira, e sem dúvida alguma Leibniz assim o compreendeu: todo conceito ligado a outro conceito, sem ser em virtude do princípio de contradição, pressupõe algum fundamento [de sua ligação] diferente do próprio conceito a que está associado [...]. Leibniz provavelmente não pretendia formular assim um juízo sintético particular, mas o princípio [geral] dos juízos sintéticos.[120]

Essas linhas de Kant condizem muito amplamente com o verdadeiro pensamento de Leibniz. Para este último, com efeito, a razão suficiente é primitivamente, como sabemos, uma exigência de ordem lógica: ela cobre a defasagem do "virtualmente idêntico" ao "formalmente idêntico" nos juízos não idênticos (sintéticos no sentido kantiano). Essa razão suficiente, esse fundamento racional (*Grund*) é algo que nossos dois filósofos procuram antes de tudo numa perfeição objetiva do próprio pensamento. Para Leibniz, será a intuição perfeita das essências da Sabedoria criativa. Para Kant, será uma intuição

igualmente: "Por conseguinte, [o fundamento da possibilidade dos juízos não analíticos] nada mais é que a intuição; intuição *a priori*, se a proposição for *a priori*; intuição empírica, se a proposição for empírica".[121]

A mesma interpretação entrou no texto de *Entdeckung*: os juízos sintéticos, dizem-nos, oferecem a particularidade "de somente serem possíveis mediante uma *intuição*, subjacente ao conceito do sujeito deles",[122] intuição empírica ou intuição *a priori* segundo os casos. A unidade sintética de um sujeito e de um predicado sempre encontra, então, o princípio e a medida de seu valor em sua identidade total ou parcial com um conteúdo de intuição. Como o criticismo de Kant não conhece outras intuições além das da sensibilidade, tampouco conhece síntese objetivamente válida exceto nos limites do objeto sensível.

Não parece que a dissensão entre Kant e Leibniz diz respeito não tanto à forma lógica de nossos juízos, mas principalmente ao conteúdo que ela pode abarcar? Em todo caso, a dissensão é agravada por um mal-entendido. Indaguemos o próprio Kant. Sua principal censura ao método leibniziano transparece numa acusação precisa por ele formulada contra a interpretação dos juízos sintéticos *a priori* por Eberhard:[123] ignoram-se, assegura Kant, a verdadeira natureza desses juízos e a diferença entre eles e os juízos analíticos se o problema do *a priori* é suscitado:

> *Em termos de pura lógica*; de fato, essa ciência não tem de se ocupar com a possibilidade do conhecimento quanto a seu conteúdo, mas apenas quanto a sua forma, quando se trata de um conhecimento discursivo: toda investigação sobre o conhecimento *a priori* de objetos deve ser reservada exclusivamente à filosofia transcendental.[124]

Pensamos que a doutrina da identidade, base primordial da *Mathesis universalis* de Leibniz, extrapolava realmente, *na própria intenção* de seu autor, e não por descuido dele, o âmbito de uma lógica puramente

formal:[125] Kant teria visto o leibnizianismo através de sua deformação wolffiana.[126] No fundo, porém, ele tem razão de afirmar que a lógica do juízo, em Leibniz, encontra problemas que, posteriormente, estarão reservados a uma "filosofia transcendental" cuidadosamente distinguida da pura lógica formal; e ele não esteve errado em suspeitar que, antes dessa separação (correta ou não) entre a pura lógica e o transcendental, a universalidade absoluta da forma de identidade provavelmente pareceria, aos ontologistas de antes da *Crítica*, acarretar por necessidade lógica uma universalidade semelhante dos "conteúdos" possíveis do conhecimento.

Mais bem informados hoje sobre os diversos aspectos do sistema leibniziano, acabaríamos facilmente de perfazer a exegese ainda hesitante, mas, em suma, não tão inexata, que inspirava em Kant as seguintes anotações, que nos contentamos em transcrever:

> Quando Leibniz julgou necessário adjungir ao princípio de contradição o de razão suficiente, acreditando que assim lançaria muita luz sobre a metafísica, não se concebe que ele tenha entendido por razão [suficiente] uma [justificação] *analítica*, o que equivaleria, afinal de contas, em erigir o princípio de contradição em princípio único. Ele queria dizer que se deveria admitir, além disso, um princípio dos conhecimentos sintéticos *a priori*, visto que, realmente, algo intervém, como princípio de síntese, na determinação dos objetos; no entanto, não conseguiu fazer disso uma ideia clara (*nur er konnte sich dieses nicht deutlich machen*).[127] [...] Ao que tudo indica, Leibniz outra coisa não visava, por seus dois princípios de contradição e de razão suficiente, senão a diferença [fundamental] entre juízos analíticos e juízos sintéticos *a priori*. Isso porque o primeiro desses princípios é, nas proposições afirmativas, exatamente o de identidade, [em que toda análise repousa]; quanto ao segundo, ele requer, além dos conceitos [que formam a proposição], outro fundamento ainda [la celle-ci]. [...] Sob o nome de princípio de razão, Leibniz *provavelmente* quis designar o princípio, que permaneceu desconhecido para ele, dos juízos sintéticos *a priori* (a saber: que,

> num juízo, o que deriva dos conceitos, em virtude do princípio de contradição, deve ter noutro lugar um fundamento lógico; fora dos conceitos, há tão somente intuição; eis, decerto, o elemento inato posto por Leibniz na base dos conhecimentos *a priori*). O fundamento (da síntese *a priori*), ele o concebia como um *principium contingentiae*, isto é, [um princípio sobre] os fenômenos; e pensava, em consequência, que as proposições sintéticas *a priori* valem somente para os fenômenos. Isso porque, de fato, todos os fenômenos são, como tais, contingentes, e só eles podem ser objeto de juízos sintéticos.[128]

Entre os métodos dos dois filósofos — não diremos entre suas conclusões —, a distância tende a reduzir-se singularmente.

Para terminar, destaquemos por fim, por volta de 1791, nas primeiras trocas de correspondência entre Kant e J. S. Beck, seu antigo aluno, um novo indício do renovado interesse do mestre — que envelhecia — pelos aspectos sistemáticos de Leibniz. Em 9 de maio de 1791,[129] ele parabeniza Beck pelas teses anexas à dissertação apresentada por este na Universidade de Halle: elas demonstram, diz ele, um excelente entendimento da filosofia crítica. Várias dessas teses tocam diretamente às questões de método suscitadas nos confins do kantismo e do leibnizianismo. Por exemplo, a tese I: "Logica pura est doctrina analytica"; a tese III: "Mathesis est disciplina, quae conceptum constructione conficitur"; a tese IV: "Analysis finitorum et infinitorum non est scientia analytica"; a tese VI: "In dijudicanda quaestione utrum metaphysica a Leibnitii tempore usque ad Kantium progressus fecerit, omnia in definitione metaphysices posita esse videntur"; a tese X: "Synthetica et analytica unitas eandem originariae apperceptionis unitatem denotant".[130] Essas teses formulam o ponto de vista kantiano, mas com a preocupação, diríamos de bom grado, de permanecer em contato estreito com a metodologia de Leibniz.

Essa particularidade não havia escapado a Kant. Querendo convencer seu antigo aluno, bom matemático, a cultivar a filosofia crítica,[131] ele

lhe escreve, em 27 de setembro de 1791:

> Não perco totalmente a esperança de que, embora o estudo [da *Crítica*] não possa esclarecer diretamente com nova luz a matemática, esta última possa, em contrapartida, por reflexão profunda sobre seus próprios métodos e sobre seus princípios heurísticos, [...] descobrir, para a crítica da razão pura e para a triangulação desta última, novas perspectivas, e até fornecer à razão novos meios de exposição de seus conceitos abstratos, ou mesmo — quem sabe? — algo de semelhante à *ars universalis characteristica combinatoria* de Leibniz.[132]

B. A IDEIA KANTIANA DE "SISTEMA"

A realização progressiva da unidade sistemática na doutrina de Kant ocupar-nos-á mais adiante. Por ora, gostaríamos apenas de apreender a ideia concebida por ele, teoricamente, dessa unidade e das exigências que ela impõe.

Ainda iniciante, ele havia aprendido na escola do wolffianismo a necessidade de garantir a coerência da filosofia por encadeamentos formais rigorosos. De início não percebeu os obstáculos que logo lhe tornariam tão laboriosa a aplicação desse ideal.

Acompanhamos, etapa por etapa, no *Caderno* III, o desenvolvimento "pré-crítico" de seu pensamento e, por isso mesmo, registramos as primeiras oscilações de seu método. Se ele começa, desde 1755, a emancipar-se de Wolff, é invocando, contudo, o princípio fundamental do racionalismo leibniziano-wolffiano, a identidade.[133] Em 1762–1763, está às voltas com os "juízos indemonstráveis" (*unerweisliche Urteile*), isto é, com verdades não analíticas, não redutíveis à identidade.[134] Depois, descobre a impossibilidade de transpor à metafísica o método construtivo, analítico-sintético, da matemática: a metafísica deve emanar da experiência.[135] Em 1766, o uso legítimo da razão humana parece-lhe mais estritamente limitado ainda pelos dados experimentais.[136] A *Dissertação* de 1770 leva-o de volta à metafísica,

mas à custa de uma ruptura entre sensibilidade e entendimento.[137] A partir daí, sua tendência persistente rumo à unidade sistemática do saber será entravada pela heterogeneidade das duas fontes de nossos conhecimentos. E já desde 1766, ao menos, desenhava-se em seu espírito uma nova oposição: entre razão teórica e razão prática, ambas autônomas.[138]

No entanto, ele não põe em dúvida a unidade radical das faculdades do espírito. Nessa convicção, que se expressa em vários lugares, ele teria sido, se necessário, confirmado pela psicologia de Tetens,[139] na qual encontrava, remetidas a uma fonte comum, não apenas as diversas faculdades especulativas, mas as próprias faculdades ativas. Em 20 de agosto de 1777,[140] antes ou depois de seu primeiro contato com Tetens — não sabemos —, ele escreve a Markus Herz estas linhas, que traem sua preocupação intelectual no próprio momento em que ele se crê em condições de concluir dali a pouco tempo a *Crítica da razão pura*:

> Desde a época de nossa separação um do outro, minhas pesquisas, de início fragmentárias, sobre toda espécie de temas filosóficos, assumiram feição de sistema e levaram-me pouco a pouco àquela *ideia do todo* sem a qual é impossível julgar o valor e a influência mútua das partes. A todas as minhas tentativas de fazer avançar meus trabalhos nesse sentido, opõe-se infelizmente, como um obstáculo no meio do caminho, a obra que chamo de *Crítica da razão pura*: seu acabamento me ocupa exclusivamente por ora e espero havê-la terminado por completo neste inverno.[141]

A *Crítica da razão pura* (1a e 2a edições) retoma várias vezes[142] a ideia de "sistema" em filosofia. As visões de Kant a esse respeito nada têm de prodigiosamente original; acreditamos que seja útil, porém, relembrar algo aqui, a fim de enfatizar, nesse filósofo criticista, a persistência de uma preocupação, que se acentuará durante os anos confusos do *Opus postumum*.

O capítulo III da *Metodologia* é intitulado: "Arquitetônica da razão pura".

> Entendo por *arquitetônica* a arte dos sistemas. Como a unidade sistemática é o que converte o conhecimento vulgar em ciência, isto é, aquilo que, de um simples agregado de conhecimentos, faz um sistema, a arquitetônica é, portanto, a teoria do que há de científico em nosso conhecimento em geral[143]

> Ora, entendo por sistema a unidade dos diversos conhecimentos sob uma ideia. Essa ideia é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que o conjunto dos elementos agrupados e a posição respectiva das partes são aí determinados *a priori*. O conceito racional científico contém, portanto, o fim e a forma do todo que concorda com ele.[144]

> A ideia, para ser realizada, precisa de um *esquema*, isto é, de uma diversidade essencial e ordenada das partes, que seja determinada *a priori* segundo o princípio do fim.[145]

Será que não ouvimos, na observação seguinte, um eco das próprias experiências do pesquisador?

> É desagradável que, somente depois de haver passado muito tempo em busca de uma ideia profundamente escondida em nós, depois de haver reunido de modo mal alinhavado, como materiais diversos, muitos conhecimentos relativos a essa ideia e mesmo depois de havê-las muitas vezes disposto tecnicamente, seja por fim possível para nós ver a ideia sob uma luz mais clara e esboçar arquitetonicamente um conjunto segundo os fins da razão.[146]

Kant prossegue, aplicando tais noções à filosofia:

> O *sistema* de todo o conhecimento filosófico é a *filosofia*.[147] [...] Há "*um conceito puramente escolar* [escolástico]" da filosofia, a saber, o de um sistema de conhecimento que só é buscado como ciência, sem

> que se tenha por objetivo algo além da unidade sistemática desse saber, por conseguinte, a perfeição lógica do conhecimento. No entanto, há ainda [da filosofia] um *conceito cósmico*[148] (*conceptus cosmicus*), que foi sempre subjacente a essa denominação, sobretudo quando, de certa forma, era personificado e representado tipicamente no ideal do *filósofo*. Desse ponto de vista, a filosofia é a ciência da relação de todo conhecimento com os fins essenciais da razão humana. Somente esse mestre [Deus] deveria ser chamado filósofo; mas como não o encontramos em lugar algum, ao passo que a ideia de sua legislação se encontra em toda parte em toda razão humana, limitar-nos-emos a considerar essa ideia, para determinar com mais precisão que espécie de unidade sistemática a filosofia, no sentido cósmico desse termo, prescreve do ponto de vista dos fins. — Os fins essenciais ainda não são, por isso, os fins mais elevados: a perfeita unidade sistemática da razão só comporta um único fim soberano. Por isso, um fim essencial é sempre o fim último ou algum fim subalterno, necessário como meio para a obtenção do objetivo final. Esse objetivo final nada mais é que o destino total do homem, e a filosofia que trata disso se chama moral. Por causa dessa preeminência da filosofia moral sobre qualquer outra aquisição da razão, os antigos designavam também, se não principalmente, sob o nome de filósofo, o moralista.[149]

> A legislação da razão humana (a filosofia) tem dois objetos: a natureza e a liberdade; por conseguinte, abarca tanto a lei física como a lei moral, primeiro em dois sistemas particulares, depois num único sistema filosófico.[150]

O "sistema" da filosofia só será completo no momento em que ele organizar, sob uma única ideia dominante, não apenas os diversos níveis do conhecimento especulativo, como também a própria relação da razão teórica e da razão prática.[151]

CAPÍTULO III: Evolução do "sistema" kantiano da razão: de 1781 a 1793

Muito tempo antes da publicação da *Crítica da razão pura*, a elaboração dessa obra capital, considerada por seu autor como uma "propedêutica" necessária a toda organização racional do saber, obrigou Kant a adiar a construção metafísica que ele projetara inicialmente. Depois vieram as controvérsias suscitadas pela primeira *Crítica*; elas provocaram a redação dos *Prolegômenos* (1783). Logo o campo das pesquisas críticas se estendeu, como era normal, da *Razão especulativa* à *Razão prática* (1785, 1788) e ao conjunto da *Faculdade do juízo* (1790). Só então, estando lançadas as fundações da "metafísica futura", podia erguer-se o edifício entrevisto.

A bem dizer, desde o período das *Críticas*, a construção metafísica, tal como a entendia Kant, é esboçada em *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786). No entanto, ainda se trata aí tão somente de uma introdução à verdadeira "metafísica da natureza", que, por sua vez, nunca será publicada. Em 1797, a *Metafísica dos costumes* garantirá, por um lado, a execução do programa tripartite, esboçado desde 1772: *Propedêutica* (crítica), *Metafísica dos costumes*, *Metafísica da natureza*.[152] Observe-se, todavia, que, à medida que a "crítica" propriamente dita se especificava, e abarcava, um após o outro, todos os âmbitos da atividade espiritual, a demarcação entre *propedêutica* e *sistema* da razão[153] tendia a apagar-se. As obras de Kant que trazem expressamente o rótulo "metafísica" podem parecer apêndices ou aplicações da "crítica", não o ponto culminante e o verdadeiro objetivo da obra kantiana: é que a "crítica" já continha os "conceitos fundamentais do sistema",[154] e até algo mais.

Gostaríamos de destacar, na doutrina crítica, de 1781 a 1793, alguns indícios de um esforço para uma unidade *sistemática* sempre mais estrita.

§1 — "Fas est ab hoste doceri": os primeiros contraditores

O desenvolvimento da filosofia kantiana, a partir de 1781, pode ser considerado sob dois pontos de vista diferentes: o ponto de vista da história e o da lógica. Por um lado, de fato, quase não há progresso ou emenda notável do sistema crítico de Kant que não possa parecer ocasional, quer dizer, que não revista a aparência de uma resposta, ao menos indireta, a alguma objeção formulada, pouco antes, por um amigo ou um adversário. Por outro lado, o desenvolvimento da doutrina crítica obedece realmente, em seus grandes traços, a uma lei interna de organização, amplamente independente das contingências históricas. Esses dois pontos de vista não se excluem. Não raro as objeções opostas a Kant assinalaram de fato, em suas obras, obscuridades, lacunas, hesitações de método, ambiguidades de doutrina ou de expressão, carências de unidade sistemática, em suma, imperfeições de modo algum imaginárias, que o filósofo, entregue a si mesmo, teria pouco a pouco corrigido em virtude da própria intuição filosófica que havia inspirado sua primeira redação. De costume, tais objeções precipitaram, ou mesmo orientaram por algum tempo uma evolução que podia realizar-se sem elas. O interesse delas, contudo, não é duvidoso para quem se empenha em compreender exatamente o pensamento de Kant.[155]

A *Crítica da razão pura* recebeu um acolhimento muito circunspecto: nada do sucesso legitimamente esperado por um autor que tinha consciência do valor excepcional de sua obra. A novidade desta última desconcertava, sua obscuridade desestimulava. Favoráveis ou não, a maioria das avaliações emitidas demonstram, antes de tudo, profunda

incompreensão. A tal ponto que Kant alimentou quase de imediato o projeto de uma apresentação mais breve e mais acessível.

Pode-se ler em todas as histórias da filosofia moderna o relato de um incidente que abriu uma longa era de controvérsias. Os *Göttinger gelehrten Anzeigen* haviam publicado, em janeiro de 1782, uma recensão do livro de Kant, escrita pelo filósofo Garve — de tendência wolffiana —, mas resumida e retocada por Feder, professor em Göttingen, diretor da revista. Essa resenha, muito desfavorável, repousava nos mal-entendidos mais estranhos. Kant ficou irritado em ver-se censurado, não obstante sua afirmação das "coisas em si",[156] de um idealismo próximo do de Berkeley. Foi principalmente para afastar essa imputação de idealismo — e na esperança de realçar o essencial da *Crítica* — que foram compostos os *Prolegômenos* (1783). As diferenças entre estes e a primeira edição da *Crítica da razão pura* dizem respeito não tanto à substância mas principalmente à forma;[157] em particular, a existência de "coisas em si" é afirmada de novo, mas, desta vez, mais expressamente vinculada à noção de fenômeno (*Erscheinung*).[158]

Coisa curiosa, a acusação de idealismo — com que Kant se indignava como com uma calúnia — ainda prosseguiria por muito tempo após os protestos dos *Prolegômenos*. De fato, não bastava afirmar coisas em si, cumpria ainda não haver privado a si mesmo do direito de fazê-lo. Para alguns, a questão das coisas em si deve ter parecido menos simples que para o contestador. Por exemplo, numa resenha dos *Prolegômenos*, em 1784, Pistorius, confundindo de ponta a ponta *Schein* (aparência ilusória) e *Erscheinung* (fenômeno), transporta para o nível do sentido interno e do conhecimento do Eu o próprio escrúpulo que havia desviado Garve e Feder da "fenomenalidade" das sensações externas. Pistorius suscitava, aliás, outras dificuldades, relativas à dedução das categorias.

No mesmo ano, Tiedemann, um eclético com pendor para o cético, considera, ao contrário, que o idealismo de Kant ainda é muito dogmático e ataca a distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos

a priori. Uma crítica será formulada, em 1788, pelo médico berlinense G. S. Selle, que professava uma filosofia empirista. Outro médico, cujo nome não é ignorado por psicólogos, E. Platner, no primeiro fascículo[159] de seus *Philosophische Aphorismen*, tacha a *Crítica* de "dogmatismo" latente;[160] no entanto, em seu curso na Universidade de Leipzig, declara excessivo, ao contrário, o "ceticismo" dos kantianos.

Eis Kant pego entre dois fogos. Se sua posição se expunha a censuras tão divergentes, talvez não fosse unicamente por ocupar uma posição de equilíbrio entre tendências opostas: posteriormente, as objeções contrastantes de idealismo e dogmatismo serão habilmente articuladas entre si por Jacobi, como dois ramos de um dilema, igualmente fatais para a *Crítica*.

Enquanto isso, não é apenas aos olhos de Platner que Kant fez figura de cético. Desde 1783, circulava por baixo do pano uma avaliação de Hamann, seu antigo aluno, que o chamava (numa carta a Herder) de "Hume prussiano". Para um leitor dos *Prolegômenos*, em que Hume é elogiado quase na mesma medida em que é contestado, será que esse chiste deveria parecer tão exagerado? Em 1785, Mendelssohn, sem malevolência pessoal para com o inovador criticista, lançou, no "Prefácio" de seus *Morgenstunden*, uma expressão que fez sucesso: "den alleszermalmenden Kant". Reimar, por sua vez, em 1787, lamenta o "ceticismo" da *Crítica*.

O wolffianismo reinante havia se tornado, na Alemanha, uma espécie de racionalismo de sentido comum, uma "Popularphilosophie" mesclada de empirismo: desse lado, Kant não podia esperar muita simpatia; dois professores de Göttingen, por volta de 1786–1787, distinguiram-se por sua hostilidade: C. Meiners, que assimila o idealismo kantiano à sofística, e o antigo sócio de Garve, J. G. Feder, que, depois de haver estudado de perto a *Crítica da razão pura*, manteve sua acusação de ceticismo. Até 1790, vivas críticas se ergueram ainda do grupo leibniziano-wolffiano: Flatt (Tübingen), Schwab (Sttutgart), Maass (Halle), Eberhard (Halle)[161] censuram o

subjetivismo da "Estética transcendental", a doutrina das categorias, a teoria do juízo sintético *a priori*, a teoria das antinomias etc.

Em outros lugares, o "subjetivismo cético" de Kant é combatido em nome da moral e da religião, tanto pelo católico Benoît Stattler,[162] quanto pelo fundador da "Ordem dos Illuminati", Adam Weishaupt (em 1788 e seguintes), e por outros.

As objeções vieram também de filósofos que não eram sistematicamente contrários ao kantismo. O mais considerável foi J. A. H. Ulrich, professor em Jena, cuja obra *Institutiones Logicae et metaphysicae*,[163] apresentada a Kant numa carta perfeitamente cortês,[164] adotava uma parte de suas posições e suscitava a esperança de uma adesão mais completa. Circunstâncias fortuitas impediram esse acordo; pode-se acreditar que o distanciamento, em que logo Ulrich se retrairia, teve por causa profunda não tanto suscetibilidades pessoais, mas principalmente um mal-entendido inicial sobre o verdadeiro sentido do idealismo crítico, principalmente quanto ao recurso necessário à experiência como princípio de limitação e de valorização das categorias: Ulrich não havia compreendido a "dedução transcendental". De J. F. Abel, professor em Tübingen, mais simpatizante que adversário, o próprio Kant escreveu: "Se o primeiro [Feder] rejeita todo conhecimento *a priori*,[165] o segundo [Abel] quer um conhecimento que seja intermediário entre o conhecimento empírico e o conhecimento *a priori*".[166] J. H. Abicht, professor em Erlangen, já pode passar por kantiano; suas reservas dizem respeito à teodiceia (1788): ele não admite que o argumento moral seja a única prova da existência de Deus.

Entre seus amigos e adeptos mais fiéis, Kant teve de constatar também, aqui e ali, um mal-entendido ou uma dissensão; por exemplo, em K. C. E. Schmid (1786), que aproxima um pouco demais o *a priori* kantiano das ideias inatas, e não vê que as categorias podem conferir ao juízo de experiência mais que uma necessidade subjetiva; ou ainda, em Schütz (professor em Jena, como o anterior), que, numa

recensão da *Crítica*, em 1785, enfatizou a dificuldade de conceber uma construção *a priori* do espaço, pois ela pressuporia um "movimento *a priori*".[167] Salomon Maimon, muito mais perspicaz que Schütz, faria posteriormente (1790, 1794) a mesma observação.

Um lugar à parte no desfile dos oponentes cabe aos três pensadores originais que foram chamados de "filósofos da crença" (*Glaubensphilosophen*): Hamann, Herder e Jacobi. Mais ou menos impelidos, todos os três, como o será, por sua vez, o jovem Fichte, pela agitação do pré-romantismo — do "Sturm und Drang", essa reação fogosa, mais literária que filosófica, contra um classicismo enrijecido —, eles quase só tinham em comum com Kant um igual distanciamento para com as estreitezas do empirismo e a idolatria conceitual do *Aufklärung*.

Hamann (1730–1788), o "mago do Norte", todo o contrário de um espírito sistemático, havia se fixado em Königsberg e cultivava com Kant boas e frequentes relações. Aprovava este último por tentar a síntese entre sensibilidade e entendimento, mas censurava-o por parar nessa unidade imperfeita, sem descer até a raiz única das duas faculdades. Erguia-se, de resto, contra as distinções artificiais meramente teóricas — sentido e entendimento, matéria e forma, realismo e idealismo —, cuja vaidade seria mostrada por um conhecimento melhor da psicologia da linguagem.

Herder (1744–1803), aluno de Kant de 1762 a 1764, depois muito comprometido com o movimento "Sturm und Drang", permaneceu por muito tempo em termos cordiais com seu antigo mestre, sem acompanhá-lo, todavia, em sua evolução criticista. Entre o discípulo com fervor de empirismo histórico e o mestre, que permaneceu muito mais fiel ao espírito racionalista, os contrastes intelectuais se acentuavam à medida que mais divergiam os trabalhos pessoais de um e de outro. A análise, não assinada, que Kant entregou à publicação, em janeiro de 1785, da primeira parte de *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*,[168] de Herder, provocou neste último um vivo descontentamento, que logo transpareceu na segunda parte da

obra (1785). No entanto, foi na *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*[169] que se expôs a enumeração completa de divergências teóricas existentes havia muito tempo. Kant, segundo Herder, separa demasiadamente a "razão" das outras faculdades do homem; ignora o papel necessário da linguagem na elaboração do pensamento: como a linguagem depende da experiência, um conhecimento sintético *a priori* é radicalmente impossível; espaço e tempo são conceitos experimentais; a oposição kantiana entre matéria e forma, a disjunção entre sensibilidade e entendimento, devem ser superadas.

Jacobi (1743–1819), já célebre por suas cartas *Ueber die Lehre des Spinoza* (1785), escreveu, em 1787, em seu opúsculo *David Hume über den Glauben*, a frase citada com frequência, que resume sua atitude em relação ao criticismo kantiano: "*Sem* a pressuposição [de uma coisa em si], não posso penetrar esse sistema, nem *com* ela aí permanecer".[170] Entre Kant e ele, eis[171] os principais pontos de contato: 1. Um e outro sofreram a influência dos empiristas ingleses, sobretudo de Hume: daí a reserva de ambos em relação a toda demonstração discursiva de objetos transcendentes, e a oposição deles ao racionalismo da *Aufklärung*; 2. Na falta de uma ciência do metassensível, um e outro dão lugar à *fé* ("Glauben"). Aqui, porém, começam as divergências: 1. Diante das coisas em si, a posição kantiana parece, a Jacobi, incoerente: os princípios da *Crítica* conduzem logicamente ao idealismo total, de que Kant se defende; 2. Segundo Jacobi, nossa razão conhece a coisa em si por um ato de fé necessário e direto. Kant admite, é verdade, o valor necessário de uma "fé prática", cujo objeto são os postulados da obrigação moral; no entanto, essa crença "prática", desprovida de significação "teórica", apenas nos obriga a agir "como se" seu objeto fosse real. A fé de Jacobi, ao contrário, é uma adesão direta da razão teórica ao objeto transcendente: é uma fé que não nos dita apenas o que *deve* ser ("was seyn *soll*"), mas o que é ("was *ist*").

Em resumo: pondo de lado as objeções que dizem respeito a pontos particulares, por exemplo, à existência de uma categoria da reciprocidade, constatamos que essas primeiras críticas, desfiguradas

por demasiados mal-entendidos, concordam, no entanto, em denunciar no sistema kantiano a fragilidade de duas articulações principais: a) a relação das "coisas em si" com o sujeito receptivo que elas "afetam"; b) a relação da síntese *a priori* e das categorias com os objetos — tanto com os objetos de experiência como com os objetos metempíricos.

Em torno da primeira das duas relações, gravitam as acusações de idealismo e, subsidiariamente, as de ceticismo. De fato, todo o criticismo kantiano é construído com base no dualismo entre as coisas em si e o sujeito. Será que a afirmação das coisas em si escapa à reflexão crítica? Será que, ao contrário, é da jurisdição desta? No primeiro caso, como pode ser legitimada? No segundo caso, como conciliá-la com a restrição das categorias aos fenômenos? Em ambos os casos, será que ela não introduz, em todos os graus do conhecimento, um fato estranho, irracional, impermeável à dedução crítica? E será que esse elemento não reabsorvível desempenhará um papel lógico, seja como termo, seja ao menos como referência extrínseca, na "relação ao objeto" (*Beziehung auf Gegenstand*) que todo juízo envolve? Se sim, não seria isso reabrir as aporias do realismo pré-crítico? Se não, eis-nos, ao que parece, prisioneiros do subjetivismo mais extremo: a *Erscheinung*, reflexo direto de "coisas em si" num sujeito, torna-se um *Schein*, uma imagem interior que talvez só represente a si mesma.

Em torno da segunda relação indicada anteriormente, a da síntese *a priori* e das categorias com os objetos, agrupam-se os argumentos polêmicos que tendem a remeter Kant seja ao empirismo de Hume (ao contestar o valor lógico da síntese *a priori*), seja à metafísica transcendente de Leibniz (ao recusar distinguir os juízos sintéticos *a priori* dos juízos analíticos, ao menos quanto ao valor objetivo de uns e de outros).

Essa primeira onda de objeções contra a *Crítica* equivale, no fundo, a denunciar nela, em vários pontos, uma falta de unidade sistemática. Falta de unidade esta que, na sequência de Reinhold, em 1789 e nos

anos subsequentes, os contraditores de Kant vão destacar cada vez mais — e os "amigos hipercríticos" do filósofo empenhar-se-ão com maior ou menor sucesso em suprir. Antes de considerar essa segunda onda de objeções, vejamos como, de 1781 a 1793 aproximadamente, não obstante as oscilações e as retomadas, o pensamento de Kant, a um só tempo desconcertado e estimulado pelas oposições encontradas, atravessa as primeiras fases de uma evolução que deve aproximá-lo da perfeita unidade sistemática, preconizada na "Metodologia".

§2 — Oscilações doutrinais?

A. ANÁLISE E SÍNTESE

Os antecedentes da primeira edição da *Crítica da razão pura*[172] evidenciam o duplo propósito que inspirou sua composição e que não cessará de perseguir o pensamento de Kant: um propósito *crítico* a serviço de um propósito *sistemático*. Mais precisamente, a *Crítica* devia, na intenção de seu autor, não apenas constituir a "propedêutica" indispensável de uma "metafísica", ou de um "sistema da razão", como já organizar os elementos fundamentais do *sistema*.

Essa dualidade de objetivos quase não se concebe sem uma dualidade similar dos métodos. De fato, uma "crítica" — no sentido severamente lógico em que Kant a entendia — é, por si, regressiva e analítica; ora, a análise, por partir de um "todo" formal e nele se confinar, pode ser considerada *estática*. Um sistema, ao contrário, edifica-se por síntese, e a síntese, que tende a constituir um "todo" formal, é *dinâmica*. A dualidade dos métodos se revela uma oposição de métodos.

Em Leibniz, é verdade, síntese e análise confluíam no topo, ao infinito: a síntese se baseava, de direito, na identidade perfeita, sua "razão" derradeira; o princípio analítico reinava sem restrição na confluência de toda a ordem lógica e de toda a ordem real. Em Kant, o princípio analítico — princípio de identidade ou de contradição —

permanece o instrumento confesso da prova crítica; no entanto, embora ele mantenha sua universalidade extensiva como regra formal dos juízos, perdeu sua abrangência virtual ilimitada, aquela exigência de plenitude absoluta, que denotava, segundo Leibniz, a realidade de um "lugar" transcendente das essências: análise e síntese já não se encontram num topo comum, em que a oposição entre elas se dissiparia.

Ora, se a *Crítica da razão pura*[173] for tomada como é, não como se imagina que poderia ou deveria ser, não se tarda a notar que as conclusões agnósticas aí repousam numa concepção estritamente estática e formal (analítica) do conhecimento objetivo, ao passo que o sistema de filosofia transcendental, esboçado na mesma obra, aciona principalmente relações dinâmicas (sintéticas), isto é, no caso presente, exigências *a priori* cujo ponto de saturação foge ao infinito, para além de toda definição formal.

Busquemos reconhecer, sob os temas essenciais da primeira *Crítica*, alguns sintomas de um conflito entre as duas orientações de pensamento cuja coexistência e oposição acabamos de assinalar. Não resta dúvida de que esse obscuro conflito tenha estado no princípio de muitas hesitações e aparentes contradições que os historiadores se aprouveram em sublinhar na doutrina de Kant. Em contrapartida, esse mesmo conflito, sempre renascente, protegeu-a contra uma fixação prematura. Em várias ocasiões — em 1770, em 1781, em 1787, em 1790 —, o filósofo acreditou haver alcançado o equilíbrio definitivo de sua obra crítica; a cada vez, no entanto, vemo-lo retomar caminho rumo a uma unidade sistemática mais completa. Sob as oscilações de seu pensamento, adivinha-se uma evolução contínua, que se torna manifesta após 1790.

B. AS DUAS ENTRADAS DA CRÍTICA

Uma crítica não poderia partir do vazio absoluto. Requer não apenas uma norma lógica, mas também um conteúdo inicial. Em Kant, o

ponto de partida e, por conseguinte, também o último termo de referência do raciocínio crítico oscila entre duas posições, que ele julga materialmente idênticas, embora abram perspectivas de amplitude desigual: a *possibilidade da experiência* (da *Erfahrung*) e a *possibilidade do pensamento objetivo*.

A primeira dessas duas posições é apresentada, na "Introdução geral" (*Einleitung*) da *Crítica* e nos *Prolegômenos*, como uma constatação de fato, a saber: a existência de "ciências puras" (matemática e física pura).[174] No contexto, isso equivale a dizer: a existência de um sistema irrecusável de juízos sintéticos *a priori*, que constituem o arcabouço necessário de toda experiência.[175] Em outros lugares — por exemplo, na "Analítica dos princípios", a possibilidade do conhecimento objetivo se mede mais expressamente pela possibilidade da experiência considerada como totalidade unificada, como conjunto ligado de sínteses empíricas: essa possibilidade deve ser entendida, evidentemente, não de um "conjunto finito", mas de uma série indefinida de sínteses eventuais, série ilimitada como o próprio tempo e o próprio espaço. Assim considerada, a possibilidade da experiência prevê o futuro e implica, portanto, a existência de condições *a priori* que garantem universalmente a síntese dos fenômenos no espaço e no tempo. Esse ponto de vista não é fundamentalmente diferente do ponto de vista adotado na *Einleitung*.

Desde já, nessa aposta inicial do empreendimento crítico, duas particularidades devem ser enfatizadas.

Primeiramente, que a existência de "ciências puras", reconhecidas como determinações *a priori*, absolutamente universais, da experiência, envolve condições de *direito* e não se deixa constatar, portanto, como um simples *fato*. De que evidência privilegiada ela desfruta? Já S. Maimon, esse perspicaz admirador de Kant, não julgava inabalável a base primitiva da *Crítica*.[176] Poder-se-ia facilmente censurar Kant por não assentar o suficiente seu início, caso ele não viesse a retomar pela raiz, mais adiante — na "Analítica

transcendental" —, todo o problema do *a priori* e do objeto. Fiemo-nos nele até aí.

Note-se, em segundo lugar, que, se a *Crítica* tem por base primeva apenas a possibilidade da experiência e por norma lógica (em conformidade com o preconceito racionalista) apenas a análise, não é muito surpreendente que ela restrinja o conhecimento objetivo aos fenômenos sensíveis, ordenados no espaço-tempo. Então, vale tanto o pressuposto restritivo quanto a conclusão negativa. No entanto, uma vez mais, ater-se a isso seria ignorar a profundidade real do pensamento de Kant.

Com efeito, a *Crítica da razão pura* possui uma segunda entrada, mais ampla, no limiar da "Dedução transcendental das categorias": é (nos limites de nosso entendimento discursivo) a necessidade do *pensamento objetivo em geral*, ou a possibilidade de objetos como tais (entendamos: de conteúdos *objetivados* no pensamento). Sobre essa base ampliada, o problema do conhecimento justifica, por seus termos próprios, seu direito de ser suscitado. De fato, no início da *Crítica*, um empirista (que reduz a aparente necessidade lógica de toda síntese a um hábito psicológico de associar os termos) podia ainda, sem reduzir seu espírito à impotência total, recusar-se a considerar o problema da síntese *a priori*; e um ontologista, ineísta ou intuicionista, sem arruinar sua posição principal, podia por sua vez sacrificar, tanto quanto um empirista, a justificação racional da experiência sensível: isso, ao menos, até o momento em que se houvesse apontado, na atitude de um e de outro, uma incoerência latente; no entanto, negar ou desconhecer a existência, em nós, de conteúdos objetivos de consciência, isso seria subtrair à reflexão crítica toda matéria criticável. Como uma consciência de objeto nos é possível? Esse é, portanto, o problema fundamental, mais expressamente sublinhado na "Analítica", embora já estivesse implicado nas declarações da "Introdução geral" e da "Estética transcendental".

A partir desse escalonamento na posição do problema crítico, como uma estrutura *a priori* da experiência é possível? Como objetos são

possíveis numa consciência discursiva? —, surge uma dificuldade de interpretação que não escapou aos comentadores do kantismo. Nós a consideraremos sob o ângulo que convém ao nosso assunto, sem nos embaraçar com precedentes literários.

A diferença "formal" entre as duas maneiras de expressar a posição de partida da *Crítica* deve, na intenção de Kant, significar alguma coisa.

Significa, primeiramente, que a coincidência "material", em nós, da esfera *objetiva* com a esfera da *experiência* (*Erfahrung*) não poderia ser tratada como mera pressuposição do kantismo, mas deve ser demonstrável pelas características gerais do conhecimento humano. Essa demonstração é feita peremptoriamente? Sim, se estiver verdadeiramente estabelecido: primeiro, que o espírito humano seja incapaz de intuição intelectual (no sentido kantiano), isto é, de uma intuição que determine *a priori* a própria existência do objeto; segundo, que, na falta de intuição intelectual, a matéria, ou o conteúdo (*Inhalt*) de uma representação objetiva deva provir por inteiro unicamente da intuição sensível (receptiva). Se assim é, a dedução das categorias tem como conclusão legítima a restrição do objeto de nosso entendimento ao mundo dos fenômenos: isso porque a relação com uma intuição, seja intelectual, seja sensível, é então essencial ao objeto.

Ora, Kant não prova, nem em teoria para todo cognoscente, nem sequer apenas no que tange ao homem, a impossibilidade de um termo intermediário entre os extremos da disjunção: sensação ou intuição criadora. Seu espírito permaneceu, desde 1772,[177] bloqueado pelo dilema, marcante e simplista, que anunciava desde então sua "revolução copernicana": *ou* o objeto produz a ideia, *ou* a ideia produz o objeto (o que equivale a dizer: não há meio-termo entre intuição sensível e intuição intelectual). Entre as tentativas de solução mediana propostas antes dele, Kant considera tão somente o ineísmo ontologista do grupo cartesiano, ou ainda um dogmatismo realista muito rudimentar. Ele parece ignorar a verdadeira significação das teorias escolásticas da analogia, que mereceriam discussão ainda

maior pelo fato de, como Kant, situarem o nó do problema do conhecimento no concurso da intuição sensível com condições *a priori* metassensíveis, mas não estritamente intuitivas.

A distinção formal, introduzida entre o objeto como tal e o objeto da *Erfahrung*, não obstante a coincidência material deles em nós, significa também (será que não reside aí, no agnosticismo crítico, uma primeira fissura, que poderia ampliar-se?) que Kant não se recusa, de antemão, a reconhecer no entendimento humano uma zona de representações metempíricas, subjetivamente necessárias e hipoteticamente (problematicamente) objetivas — zona intermediária entre a objetividade plena, a da *Erfahrung*, e a inobjetividade total, como o seria a da "aparência transcendental" (*Schein*) ou dos produtos brutos de associação. É possível (textos isolados permitem essa conjectura) que, no início do período crítico, Kant tenha tomado demasiado literalmente seu famoso axioma: "Sem a sensibilidade, objeto algum nos seria dado; sem o entendimento, objeto algum seria pensado. *Pensamentos, sem matéria, são vazios; intuições, sem conceitos, são cegas*".[178] Sua descoberta, ainda recente, do caráter funcional, unificador, dos conceitos puros, "vazios de conteúdo" ("ohne Inhalt"), pôde induzi-lo a desconsiderar, na edificação de nossos conceitos empíricos, qualquer conteúdo além de uma contribuição de origem sensível. No entanto, uma tese tão exclusiva condiz mal com a linguagem empregada, pelo próprio Kant, na época em que se publicou a segunda edição da *Crítica da razão pura*. Sérios indícios, que destacaremos mais adiante, fazem crer que a noção leibniziana de "ideia pura", adotada na *Dissertação* de 1770 e sobrevivente ainda por volta de 1772, não se obliterou por completo — ou, ao menos, irremediavelmente —, aos olhos de Kant, na sequência. Por volta de 1787, algo persistia, ou ressurgia, das "ideias puras" de 1770: não, decerto, seu privilégio lógico de objetividade transcendente, mas seu valor transcendental de "conteúdos *a priori*" da consciência. Voltaremos a essa fidelidade parcial de Kant a Leibniz; isso porque, talvez inconsciente a princípio, pouco afinada com o espírito empirista que de início prevaleceu na *Crítica*, ela orientava insensivelmente o pensamento de Kant para vias novas, cujo remate podia ser uma

espécie de transposição idealista da metafísica leibniziana. Mas não nos antecipemos.

Ao admitir, no pensamento subjetivo, "conteúdos *a priori*" que extrapolam os objetos de experiência, Kant tolerava uma dualidade de aspectos muito mais perigosa para a unidade de seu sistema do que o era, para a unidade do sistema leibniziano, a dualidade das ideias puras e das percepções confusas, redutíveis às primeiras por análise. De fato, essa dualidade se sobrepunha, em Kant, a um dualismo profundo, que o filósofo criticista não soube — e talvez jamais tenha desejado — reduzir por completo: o dualismo entre "sujeito transcendental" e "coisa em si".[179] A concepção kantiana da coisa em si é, à primeira vista, tudo o que há de mais plausível e mesmo de mais simples: imposta pelo senso comum, é confirmada pela razão reflexiva. O "real em si" *tem de existir*, caso contrário tudo seria relativo; ora, a razão (instrumento necessário da *Crítica*) se recusa a afirmar exclusivamente o relativo; o "real em si" existe, portanto. Mas esse real só pode ser cognoscível de duas maneiras: ou em virtude de uma intuição intelectual que o cria; ou em virtude de uma intuição sensível, isto é, por intermédio de uma faculdade receptiva, "afetada" (*affiziert*) por ele, "fenomenicamente", portanto. Num entendimento discursivo como o nosso, totalmente desprovido de intuição intelectual, as construções objetivas sempre conterão um elemento estrangeiro, irracional, irredutível a qualquer condição *a priori*: um puro "dado". Como a *Erfahrung*, em Kant, envolve fatalmente o dado bruto, ela não cessará, a despeito de todas as tentativas de redução, de opor-se em algum aspecto aos princípios *a priori* que definem o pensamento puro.[180]

C. A DUPLA DEDUÇÃO DAS CATEGORIAS

Aludimos anteriormente[181] a um ponto controvertido entre os principais comentadores da *Crítica*, especialmente entre Vaihinger[182] e Adickes:[183] será que a tarefa crítica principal, anunciada na *Einleitung*,

é estabelecer *que* (*dass*) juízos sintéticos *a priori*, dotados de valor objetivo, são possíveis, ou, supondo-os possíveis, explicar *como* (*wie*) e em que limites podem sê-lo? Manifestamente, a opinião pessoal de Kant já pendia de antemão para a realidade de conhecimentos *a priori*. Se contestarmos, no entanto, que ele tenha feito dessa convicção antecedente o postulado inicial de seu raciocínio, daremos por fundamento em toda a *Crítica da razão pura* o problema do *dass*: "Há um verdadeiro conhecimento sintético *a priori*?". Se, ao contrário, julgarmos incontestavelmente afirmado, desde a *Einleitung*, o valor lógico das sínteses *a priori* da matemática e da física pura, a questão da possibilidade (*dass*) já está decidida, e o problema principal da *Crítica* se torna o do "como" (*wie*). Essa incerteza da exegese requerida pelas primeiras páginas da *Crítica* não poderia deixar de repercutir na interpretação da dedução das categorias. Lá, de fato, o "como" demonstra precisamente as condições de possibilidade e de valor lógico das sínteses *a priori*: o *wie* acarreta o *dass*. Em última instância, qual dos dois problemas, na intenção de Kant, era o principal?

Antes de responder a essa pergunta, que pode parecer ociosa, empenhemo-nos em apreciar seu alcance geral. Saber se conhecimentos sintéticos *a priori* são possíveis, e *quais*, é rigorosamente um problema de *crítica*. Ele é passível de uma solução analítica e de uma solução sintética.

A *solução analítica* consistiria, sobretudo, em reconhecer a unidade sintética *a priori* como implicitamente contida apenas no "objeto" pressuposto pela *Crítica*: o objeto de experiência sensível. Vê-se facilmente que um procedimento analítico tão rigoroso circunscreveria de antemão as soluções afirmativas de objeto no perímetro do "fenômeno": todo elemento, todo processo psicológico que brandisse uma pretensão de transpor as barreiras do fenômeno só poderia ser ilusão pura ou regra subjetiva de metodologia ou, no máximo, assíntota de uma inacessível "coisa em si". Essa primeira via, em que o problema do *dass* é estabelecido e decidido antes do problema do *wie* não permite — pressentimo-lo — superar um transcendentalismo relativista e metodológico à maneira do

neokantismo de Marburg: conduziria no máximo a uma imagem abstrativa e "racionalizada" das ciências positivas.

Quanto à *solução sintética* para o problema do *dass*, confundir-se-ia com o encadeamento das fases necessárias da construção objetiva, a partir de materiais simples, dados nos postulados iniciais da *Crítica*: mostraria, por exemplo, sob quais condições é possível, efetivamente, por meio do "dado" empírico bruto, constituir uma representação que ofereça as propriedades lógicas de um objeto. Esse método sintético conclui o *dass* pelo atalho do *wie*; nesse aspecto, condiz, na prática, com o ponto de vista dos intérpretes do kantismo que situam o objetivo principal da *Crítica* na investigação do "como" (*wie*).

Direta ou indiretamente, o valor da síntese *a priori* é, portanto, objeto de uma demonstração. Não é indiferente, porém, chegar a essa conclusão pelo método analítico ou pelo método sintético. O método sintético direciona a *Crítica* para uma organização sistemática de seu conteúdo, isto é, na realidade, para um *sistema positivo de idealismo*, em que cedo ou tarde despontarão novos pontos de vista, dificilmente conciliáveis com as restrições formalistas de um criticismo estático. Em se obedecendo, no entanto, às exigências do princípio sintético, o sistema, ao que parece, desenvolver-se-á por si mesmo até seu ponto de equilíbrio, o idealismo absoluto.

Entre uma regressão timorata para algum transcendentalismo metodológico, análogo ao kantismo de Marburg, e um avanço audacioso para a Ideia absoluta de Hegel, entre um racionalismo despojado e um racionalismo criador, resta lugar para orientações intermediárias — todas elas, é verdade, eivadas de dualismo. Onde deveremos situar Kant?

Voltemos à dedução das categorias. A distinção entre uma "dedução metafísica" e uma "dedução transcendental" é feita desde a primeira edição da *Crítica da razão pura* e, mais nitidamente ainda, na segunda edição. Kant certamente não considerou sua dedução metafísica das categorias (seu "Leitfaden der Entdeckung aller reinen

Verstandesbegriffe") como um simples inventário, estabelecido com base numa indução psicológica.[184] De acordo com suas declarações, a tabela das doze formas elementares de juízo e, portanto, também as doze categorias correspondentes, procedem analiticamente da unidade objetiva do entendimento como tal, ou do *objeto em geral*, independentemente de toda restrição pelos esquemas de uma sensibilidade.[185] Ao contrário, a dedução transcendental inclui essencialmente essa restrição esquemática entre as condições que definem a estrutura transcendental das categorias e comandam seu valor objetivo. Reencontramos aqui, na significação de cada categoria, a disposição em degraus, já encontrada anteriormente, de dois planos possíveis: o plano do *pensamento em geral* e o plano da *experiência em geral*. Ora, a imperfeita articulação lógica desses dois planos deixa questões fundamentais em suspenso.

Decerto, perguntaremos de início como, na dedução metafísica das categorias, o recenseamento destas últimas, proporcional às formas abstratas de nossos juízos, pode revestir a necessidade analítica de uma divisão formal direta da unidade pura do pensamento. Kant se esforça para provar que sua divisão é completa, e a única possível; que seja, mas mesmo assim, qual é a unidade proximamente dividida? A unidade pura do pensamento ("die blosse Verstandesform", "die Funktion des Denkens, [...] des reinem Verstandes"), afirma ele, alegando esta única razão: que as doze formas gerais de nossos juízos "desconsideram todo conteúdo" particular; em outras palavras, podem aplicar-se a qualquer conteúdo concebível. Para justificar a conclusão, cumpria demonstrar, ademais, que tais formas gerais de nossos juízos despojaram toda diferenciação estrutural imputável às exigências do "esquematismo"; sem isso, será sempre possível supor que elas não dividem diretamente a unidade pura do entendimento, mas a unidade do entendimento *mediada* pelos "esquemas transcendentais", diferenciada por relação transcendental com o *a priori* de nossa sensibilidade.[186] Sob outros aspectos ainda, a argumentação de Kant pareceu a muitos extremamente contestável. Se, no entanto, se

admitem seus resultados, um exame aprofundado das diversas categorias reserva muitas perplexidades.

Por exemplo: as categorias da *modalidade*, cuja função "categorial" já não é fácil de entender,[187] parecem assumir, nas duas "Deduções", não digamos valores de aplicação diferentes "pro subjecta materia", o que se compreende, mas uma significação formal ambígua. De fato, por um lado, na "Dedução metafísica", a categoria da "necessidade" deve, por si mesma, designar uma necessidade absoluta, a que confere a uma asserção o valor de um juízo apodíctico, isto é, de um juízo "durch [die] Gesetze des Verstandes selbst bestimmt, und daher *a priori* behauptend".[188] Por outro lado, na "Dedução transcendental", o conceito de "necessidade" só pode designar uma necessidade *relativa*, isto é, dependente de condições (as do esquematismo) que deveriam, em relação ao entendimento como tal, chamar-se "contingentes". De fato, enquanto o tempo e o espaço — e, por conseguinte, os esquemas transcendentais — não são *deduzidos* da unidade pura de nosso pensamento, permanecem, logicamente falando, uma determinação contingente deste último. Como saberíamos, então, com certeza absoluta, apodíctica, se a conformidade com as condições gerais de espaço e de tempo, implicadas no esquematismo, deve regular infalivelmente a possibilidade ou a necessidade de todo objeto eventual de nosso pensamento? Ora, na *Crítica da razão pura*,[189] Kant constata como um fato, sem pretender deduzi-los da unidade pura da consciência, as formas *a priori* de espaço e de tempo; declara-se incapaz de demonstrar que elas sejam as únicas formas possíveis de uma sensibilidade. Que valem exatamente, nesse caso, as regras de possibilidade, de impossibilidade, de necessidade, impostas ao objeto do saber humano pela dedução transcendental?[190]

O próprio autor da *Crítica* pressentia que os princípios da modalidade despertariam problemas antigos, que ele aparenta descartar como questões intempestivas, estranhas ao âmbito "analítico" da demonstração. Sob esse aspecto, haveria grande proveito

em reler a passagem da *Analítica dos princípios*, que se inicia com esta frase:

> Quanto a saber se o campo da *possibilidade* é mais vasto que o campo total do *real*, e se este último, por sua vez, é maior que o conjunto de todo o *necessário*, são esses interessantes problemas, que requerem uma solução sintética, mas apenas no âmbito da dialética racional.[191]

A interpretação da estrutura categorial do entendimento oscila, portanto, entre dois pontos de vista, que abrem — insistamos nisso — perspectivas epistemológicas muito distintas.

De fato, por um lado, se as categorias derivam analiticamente da unidade pura do entendimento, compartilham a absoluta necessidade formal dessa unidade e oferecem o ponto de apoio fixo, inabalável, de que Kant precisava para elevar o dado à classificação de objeto. E, por isso mesmo, a dependência por parte delas de um entendimento *não intuitivo* mostra que elas são "apenas forma lógica de conceitos" ("nur die logische Form zu einem Begriff")[192] e não, propriamente falando, "conceitos", seja de que objeto for.[193] Assim se inicia a conclusão da "Dedução metafísica": as categorias puras, necessárias e imutáveis em si mesmas, mas "vazias", só se tornam determinações objetivas ao se relacionarem a um conteúdo possível de experiência, a uma "mögliche Erfahrung".

Em vez de assim considerar nossas categorias das alturas do absoluto, pode-se inverter a perspectiva (como faz Kant na "Dedução transcendental" e na teoria do esquematismo) e abordar o problema pela via ascendente da síntese dos fenômenos. Se se evidencia, então, que a diversidade das formas gerais de juízo reflete, na qualidade de diversidade, o jogo combinado das intuições *a priori* da sensibilidade, não parece que as pretensas "categorias do entendimento puro" são, na realidade, categorias restringidas pelos esquemas, "esquematizadas", puras ainda, mas apenas no sentido de não comportarem nenhuma determinação empírica? Daí uma consequência importante quanto ao

valor lógico da "Dedução": a necessidade de uma diversidade de categorias, e de *determinada* diversidade de categorias, para o exercício do pensamento objetivo não repousa em exigências lógicas do entendimento puro, mas na associação deste com as funções *a priori* da sensibilidade, na unidade física de um sujeito cognoscente. Essa necessidade, dependente das condições particulares de nossa sensibilidade, só poderia ser, em última instância, uma necessidade de natureza, uma necessidade hipotética. Se um entendimento não intuitivo estivesse ligado a outro tipo de sensibilidade (suposição que Kant, em 1787, ainda não julga absurda), a função categorial seria modificada proporcionalmente (consequência incompatível com a "Dedução metafísica", que estereotipa em teoria a tabela das categorias).

Era de fato uma dificuldade desse tipo, relativa ao valor lógico das categorias, que mantivera afastados do criticismo kantiano alguns simpatizantes, como Ulrich, em seus *Institutiones Logicae et Metaphysicae*, bem como o autor de uma recensão dessa obra na *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n. 295. Kant se esforça para apaziguar seus escrúpulos pela longa e tão curiosa nota em *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*,[194] em que, sem duvidar de haver estabelecido sua "Dedução metafísica" sobre a rocha da análise formal, declara que a "Dedução transcendental" não é em absoluto indispensável para garantir a conclusão principal da "Analítica". "*Dass* (die Erfahrung) bloss durch jene Begriffe [as categorias] mögliche sei", eis, diz ele, o essencial, e o que a "Dedução metafísica" demonstra peremptoriamente; mas o "como" dessa possibilidade (o "wie möglich" de que trata a "Dedução transcendental") poderia, sem grande inconveniente, não ter a mesma evidência irrefragável.

É pouco provável que Kant tenha posto seriamente em questão, em 1786, o perfeito rigor da "Dedução transcendental", que ele se preparava para publicar, no ano seguinte, numa forma renovada. A verdade é que, na "Dedução transcendental" de 1787, bem como na anterior, o *dass* e o *wie* se entrelaçam, e que, seja o que for que se queira pensar do *wie*, o *dass* se apoia, no fundo, na coincidência entre

as categorias descobertas por via de síntese a partir do "dado" (será que elas são, de direito, os *Stammbegriffe des Verstandes*?) e as "categorias do entendimento puro" — analiticamente demonstradas, acredita-se, na "Dedução metafísica". Esta última continua a ser, portanto, até aqui, uma peça indispensável do raciocínio de Kant.

A importância relativa das duas deduções modificar-se-ia no dia em que a "Dedução transcendental" encontrasse, *em sua própria linha*, um princípio *absoluto* de síntese, que comandasse a um só tempo, em virtude da mesma necessidade dedutiva, os conceitos *a priori* do entendimento e as intuições *a priori* da sensibilidade: só então a correspondência entre as "categorias puras" e as "categorias esquematizadas" escaparia de toda contingência. E a *Crítica* alcançaria uma posição de equilíbrio estável.

Coletaremos mais adiante, na "Dedução transcendental" de 1787, os primeiros indícios de uma preparação, ainda inconsciente, para esse "restabelecimento" audacioso.

D. OS DOIS "EUS"

O *Eu empírico* está para o *Eu transcendental* na mesma relação em que a "apercepção empírica" está para a "apercepção pura ou originária".[195] O primeiro é constituído pelas determinações concretas do "sentido íntimo".[196] O segundo se confunde com o "eu penso", suprema unidade *a priori* de toda representação consciente. O primeiro se insere no tempo e, por conseguinte, pertence à série dos fenômenos: é a única expressão objetiva do segundo, que continua a ser, em si mesmo, espontaneidade pura.

A doutrina que acabamos de resumir suscita um leque de problemas: o principal diz respeito à unidade desses dois "eus" *na* e *para* a consciência;[197] busquemos um dos primeiros, formulado no próprio texto de Kant.

> Falta muito para que a apercepção [originária] e sua unidade sintética sejam idênticas ao sentido íntimo [sede do Eu empírico], visto que, ao contrário, como fonte de toda ligação,[198] a primeira se relaciona, sob o nome de categorias, à diversidade das *intuições em geral*, [e, por conseguinte], antes [mesmo] de toda intuição sensível, a objetos em geral,[199] ao passo que, [por si mesmo], o sentido íntimo contém apenas a *forma* da intuição, sem nenhuma ligação do diverso que nela está e, destarte, ainda não comporta nenhuma intuição *determinada*.[200] [...] O entendimento não encontra [toda feita], portanto, no sentido íntimo, essa ligação do diverso; é ele que a *produz* ao *afetar* o sentido. No entanto, como o eu do *eu penso* pode ser distinto do eu que intui a si mesmo [eu empírico] [...] e, contudo, formar com ele um único e mesmo sujeito? Em outros termos, como posso dizer que eu, como inteligência e sujeito *pensante*, conheço-me como objeto *pensado* [...] senão pela maneira como conheço os outros fenômenos, [isto é] não tal como sou diante do entendimento [segundo minha realidade metassensível], mas tal como apareço para mim [como fenômeno, no sentido íntimo]?[201] [...] Essa questão [prossegue Kant] não suscita nem mais nem menos dificuldades que a de saber como posso ser em geral, para mim mesmo, um objeto e, singularmente, um objeto de intuição e de percepções interiores.[202]

Vê-se a aporia a perfilar-se? *De um lado*, o Eu empírico é posto no patamar dos fenômenos, é um Eu-objeto. Ora, o fundamento direto (*Grund*) do fenômeno nada mais é que a coisa em si. O Eu profundo, transcendental, princípio e sustentáculo do Eu empírico, confundir-se-ia, sob esse aspecto, com a coisa em si? Seria ele "sujeito em si"? O mesmo verbo: "ser afetado" não designa, na *Crítica*, a relação do sentido íntimo com o Eu transcendental que o determina *a priori* e a relação da sensibilidade com a coisa em si que a modifica extrinsecamente? *Por outro lado*, Kant pressupõe constantemente, entre o Eu transcendental e o Eu empírico, uma relação de *identidade*, segundo a subjetividade que lhes é comum (ele marca assim, entre o Eu transcendental e a coisa em si, que é totalmente não-eu, uma distinção radical): o Eu empírico, isto é, o sentido íntimo dominado

pelo Eu transcendental, é o Eu "afetado" por si mesmo:[203] o "Eu determinante" e o "Eu determinável" são dois aspectos do mesmo "Eu". Mas, então, o Eu empírico, se está em mim como "meu" — e mais, se é percebido como "meu" —, permanece puro fenômeno? Para parecer um *Eu*, em vez de um agrupamento qualquer de fenômenos, não tem de oferecer à consciência direta — além das representações concretas do sentido íntimo —, numa espécie de percepção reflexiva, equivalente a uma intuição intelectual, o Eu superior, originário e determinante?

Escutemos a resposta de Kant; ela afasta a intuição intelectual, mas não toda apreensão metempírica do Eu:

> Na unidade sintética originária da apercepção [função suprema do Eu transcendental], tenho consciência de mim, mas não tal como apareço para mim mesmo, nem tal como sou em mim mesmo [isto é, nem como fenômeno, nem como coisa em si]: tenho apenas consciência de *que* sou. Essa *representação* é um *pensamento*, não uma *intuição*. No entanto, como o conhecimento de nós mesmos exige, além do ato do pensamento que reduz os elementos diversos de toda intuição possível à unidade da apercepção, um modo determinado de intuição pelo qual são dados esses elementos diversos, [...] a determinação de minha existência só pode ocorrer segundo a forma do sentido íntimo e de acordo com a maneira particular como os elementos diversos que eu ligo são dados na intuição interna; por conseguinte, não me conheço em absoluto *como sou*, mas apenas *como apareço para mim mesmo*.[204] [...] Existo, portanto, como uma inteligência que simplesmente tem *consciência de sua faculdade de síntese* [grifo nosso], mas que, em relação ao diverso que ela deve ligar, estando submetida a uma condição restritiva chamada sentido íntimo, só pode tornar essa ligação perceptível segundo as relações de tempo, as quais estão totalmente fora dos conceitos do entendimento propriamente dito.[205]

Ao ler essas explicações de Kant, perguntamo-nos como poderia ser percebida uma *existência* despojada de toda determinação "essencial",

direta ou indireta, positiva ou negativa. Para saber *que* eu sou, eu não deveria saber, por mais confusamente que seja, *aquilo que* sou — ao menos o suficiente para discernir, na existência, o Eu do não-eu? A bem dizer, o texto da *Crítica* não exclui, da percepção metassensível de nossa própria existência, toda determinação formal de essência: "A inteligência […] simplesmente tem consciência de *sua faculdade de síntese*";[206] isso significa que a inteligência percebe a si mesma, não, decerto, como fonte permanente de unidade — o que equivaleria a um conhecimento da substância do Eu[207] — mas como *ato transcendental de síntese*, ato superior ao tempo, que ele determina *a priori* na edificação do Eu empírico. "Eu sei *que* sou", conforme percebo, através dos agrupamentos espaço-temporais do Eu empírico, o exercício atual de uma *síntese a priori*.

No entanto, será que essa consciência da síntese *a priori* (no sentido ativo da palavra *síntese*) basta para traçar uma demarcação entre o *Eu* e o *não-eu*, e para reduzir ao *Eu* o conjunto dos fenômenos do sentido íntimo?

Talvez fosse preciso, antes de tudo, atribuir à palavra "eu" um sentido determinado… e permanecer fiel a essa convenção. Haveria a tentação de fazer do Eu, num sentido lógico, a própria unidade da consciência:

> *Eu*: simples representação, vazia por si mesma de todo conteúdo, de que sequer se pode dizer que seja um conceito, mas que é *uma simples consciência que acompanha todos os conceitos* [grifo nosso]. Por esse *eu*, por esse *ele*, ou por esse *isso* (essa coisa) que pensa, não se concebe nada além de um sujeito transcendental dos pensamentos.[208]

Assim compreendido, o Eu abrange todos os fenômenos, não apenas os do sentido íntimo; isso porque todos os fenômenos pertencem, desde seu surgimento, à universal unidade da consciência. Ainda que se distingam graus nesse pertencimento: o grau da sensação externa, o do sentido íntimo, o dos conceitos do entendimento, nenhuma dessas

diferenças de grau corresponde ao corte *Eu, não-eu*,[209] que assume então as características de uma oposição imanente de *sujeito* a *objeto*.

Quando se quer, com mais rigor, definir o Eu (como sujeito *pensante*) pela síntese *a priori* (no sentido ativo da palavra "síntese"), relega-se *ao não-eu* o suposto "Eu empírico" (produto da síntese *a priori*), com todos os outros fenômenos, indistintamente.

Prefere-se, ao contrário, conferir à ideia do Eu a extensão lógica inteira da ideia de *a priori* ("síntese *a priori*" e simples "forma *a priori*")? Faz-se então entrar *no Eu* toda representação informada pelo espaço-tempo, isto é, todo fenômeno, seja ele qual for; o único não-eu seria o "dado" bruto, na qualidade de contribuição da coisa em si; e o Eu global não se distinguiria da estrutura formal da experiência. Nessa última hipótese (que transpõe em termos de "função *a priori*" a hipótese, feita anteriormente, de um Eu definido simplesmente como *consciência*), de que significação o Eu empírico se reveste? Chamá-lo-emos Eu porque ele marca uma primeira etapa na unificação subjetiva do "dado"? É dizer demais, ao que parece; isso porque, no início do período criticista, o *status* teórico das formas *a priori* da sensibilidade em relação à síntese *a priori* mantém alguma ambiguidade. Kant ainda não ousa fazer descender em linha direta, da unidade originária da apercepção, as categorias e as intuições *a priori* da sensibilidade, como correspondentes graus escalonados de uma *mesma* função sintética. É impedido pela impossibilidade de deduzir logicamente, a partir da unidade da consciência, as formas de espaço e de tempo. Limita-se a constatar o pertencimento delas à consciência e a subordinação necessária do uso objetivo delas às leis do entendimento. Esse dualismo, imperfeitamente reduzido, do *a priori* sensível e do *a priori* do entendimento persiste mesmo na segunda edição da *Crítica*, em que, contudo, aparecem sinais precursores de uma teoria mais homogênea.

O Sr. Lachièze-Rey, que focaliza de preferência, em seu estudo do "idealismo kantiano", o problema da construção do Eu, assim resume as aporias cuja complexidade tentamos entrever anteriormente:

> Assim, a junção [dos dois Eus, o empírico e o transcendental] não parece realizável, nem por uma referência direta da *Empfindung* [a do sentido íntimo] ao objeto-Eu,[210] sendo a *Empfindung* cega e incapaz de servir para especificar o termo que nós fazemos corresponder a ela — nem por um empréstimo do Eu determinante [Eu da apercepção pura] considerado como objeto, porque o sistema que conseguimos construir e que denominamos Eu empírico não pode ser o fenômeno do Eu determinante[211] — nem por um recurso ao sistema geral da experiência, porque esse sistema pode muito bem levar a postular a existência do objeto do sentido interno, mas não a designá-lo como Eu[212] — nem por um recurso a um termo exterior aos dois outros[213] e que esses dois outros manifestariam, cada qual à sua maneira, porque a unidade seria então relegada ao suprassensível do qual nada podemos afirmar — nem, por fim, pela admissão de duas condições alcançadas por via regressiva,[214] porque ainda seria preciso provar a unidade dessas duas condições e justificar o direito delas a uma mesma designação [a de Eu].[215]

A "junção dos dois eus" *na* e *para* a consciência do sujeito não é, portanto, um problema tão fácil de resolver. Por isso, Kant havia começado, de acordo com o senso comum, por supor resolvido o problema. De saída ele situa o desenrolar da reflexão crítica no âmbito de um Eu individual, ainda indiviso. Afirma e reafirma, sem provas, a unidade radical do sujeito sensitivo-racional. Numa época já tardia, escreve:

> Será que o homem consciente [das] mudanças [de seu pensamento] pode afirmar que é *um único e mesmo sujeito* (quanto à alma)? A pergunta é sem pertinência; de fato, ele só tomou consciência dessas mudanças concebendo-se como um sujeito idêntico na diversidade de seus estados. O Eu do homem é, decerto, duplo[216] quanto à forma (isto é, quanto ao modo de representação que dele fazemos), não, todavia, quanto à matéria.[217]

Para demonstrar, com todo rigor crítico, essa proposição (que afirma algo além da unidade *lógica* da consciência), é preciso supor, na atividade intuitiva do Eu empírico, uma apreensão direta ou indireta do princípio sintético originário (em outros termos, do Eu determinante) que a comanda. Dissemos anteriormente[218] qual era, quanto a isso, o pensamento de Kant, e quais dificuldades decorriam daí.

De resto — e talvez resida aqui a raiz de todo o problema[219] —, mesmo ao admitir que a identidade do "Eu", como indício aperceptivo universal, é analiticamente dada na relação primitiva que se estabelece entre os elementos conscientes em sua qualidade de conscientes,[220] como provar criticamente que, a essa unidade abstrata, unidade *lógica* de "objeto", deve necessariamente corresponder a unidade *funcional* primitiva de um "sujeito" transcendental, ápice absoluto na escala das condições *a priori* constitutivas do objeto? Quando se procede do dado empírico para o objeto, a unidade sintética requerida para a objetivação (para a universalização do dado) parece realizada já no nível das categorias: o Eu transcendental, concebido, para além das categorias, como espontaneidade originária, como suprema condição *a priori*, única e incondicionada, poderia, rigorosamente, nada ser em si senão uma interpretação problemática, em termos subjetivos, da unidade abstrata da consciência como tal (do "Bewusstsein überhaupt"); algo como o limite ideal, irreal, da convergência das funções categoriais — um "transzendentale Schein", um análogo ilusório da unidade lógica. Nesse caso, será que a unidade transcendental do Eu como sujeito, como cimo funcional da consciência, poderia, se ela existir, impôr-se à nossa consciência de outra forma senão numa espécie de intuição primitiva do Eu por ele mesmo? Será que se deve interpretar assim a percepção metassensível — a nós atribuída por Kant[221] — da existência do "Eu pensante" na qualidade de suprema "faculdade de síntese"?

Em caso afirmativo, o Eu transcendental já não deveria ser concebido apenas como unidade lógica de nossas apercepções particulares, nem

apenas como pedra angular do edifício das condições *a priori*, mas além disso como um pensamento *capaz de apreender-se a si mesmo*, em sua ordem, segundo o atributo essencial que faz dele um princípio originário de síntese. Digamos, por antecipação da terminologia de Fichte ou de Hegel, que o Eu transcendental deveria ser concebido não apenas como "pensamento", mas como "espírito". No próprio plano do "eu *penso*" (excluindo o plano da "coisa" e dos fenômenos), o "eu *sou*", essência e existência juntos, aqui se insinuaria na filosofia transcendental.

No entanto, essa interpretação hipotética supera manifestamente a doutrina consignada na *Crítica da razão pura*.[222]

Uma última dificuldade. A consciência que tomaríamos, segundo Kant, do Eu transcendental como pura existência deve traduzir-se numa afirmação. Será que essa afirmação é *categorial* ou *metacategorial*? Só poderia ser categorial se a existência afirmada fosse representada no tempo, como fenômeno (mas isso seria então a existência de um Eu empírico, não de um Eu transcendental). O fato é que a *Crítica* nos propõe a afirmação *metacategorial* de uma existência desprovida de toda determinação *categorial* de essência e de modalidade. Kant escreverá, nesse sentido, em 1793:

> Do Eu segundo a primeira acepção (isto é, do sujeito aperceptivo), do Eu lógico na qualidade de representação *a priori*, nada mais resta a conhecer: nem sua essência, nem sua constituição natural; esse Eu é [para nós] algo de análogo [ao que seria] à substância, despojada de todos os acidentes que lhe eram inerentes, e assim subtraída absolutamente de todo conhecimento ulterior, visto que os acidentes eram precisamente o que a tornava cognoscível para nós.[223]

Ora, conhecer assim o Eu, desconsiderando toda determinação particular, é, ele acrescenta, conhecer "o sujeito como ele é em si (*wie es na sich ist*) na pura consciência, não, em absoluto, como receptividade, mas como pura espontaneidade".[224]

De acordo com isto, a consciência do Eu transcendental seria obtida por uma espécie de "redução fenomenológica" a partir do Eu-objeto (do Eu empírico). Como qualificar, do ponto de vista kantiano, o julgamento no qual se afirmaria o resíduo dessa operação?

E. A BIPOLARIDADE DO "OBJETO"

As páginas anteriores nos remeteram constantemente à noção kantiana de objeto. Em 1772, numa importante carta de Kant a Markus Herz,[225] o problema crítico recebeu esta formulação: "Em que fundamento repousa a relação daquilo que chamamos, em nós, de *representação*, com o *objeto*?".[226] A relação ao objeto ("die Bezeihung auf den Gegenstand") designava principalmente a relação com o *objeto em si*, com a "coisa em si". Dizemos "principalmente" porque a atenção de Kant se dirigia também — mas para pô-lo fora de questão — ao objeto matemático, produto imanente da atividade construtiva do sujeito.[227]

Seria interessante — mas não é nossa tarefa — observar, nos anos que precederam a primeira edição da *Crítica da razão pura*, o movimento de interiorização da noção kantiana de objeto, e a transformação paralela da noção de verdade. Essa transposição parece acabada, ou quase, por volta do ano de 1775.[228] Em 1781, na *Crítica*, o problema da verdade lógica se apresenta decididamente como o problema da participação dos conceitos *a priori* na constituição do objeto *imanente*. Sempre, no entanto, a coisa em si permanece exigível na origem da sensação, e a intuição sensível fornece somente os materiais brutos de que o objeto será construído. Leiamos as primeiras linhas da "Estética transcendental":[229]

> Seja qual for a maneira e o meio pelos quais um conhecimento possa se relacionar com *objetos*, o modo pelo qual ele se relaciona diretamente com eles [...] é a *intuição*. No entanto, essa intuição só ocorre na medida em que o objeto nos é *dado*, e, por sua vez, o objeto

> só nos pode ser dado ["ao menos a nós, homens", acrescenta a edição B] com a condição de *afetar* ("affizieren") o espírito de certa maneira. A capacidade de receber (a receptividade das representações), graças à maneira como *somos afetados pelos objetos*, chama-se sensibilidade.[230]

Nada de conhecimento objetivo sem uma *intuição* pela qual um objeto nos seja *dado*. A mesma declaração é feita no início da "Lógica transcendental":[231] Para *conhecer* um objeto, não basta pensá-lo (por conceitos), é preciso ter a intuição dele. Essa doutrina é igualmente a da segunda edição, em que reaparecem, sem mudança, as passagens que acabamos de citar.[232]

Eis agora a definição clássica de objeto, segundo Kant: "O objeto é aquilo cujo conceito *reúne* os elementos diversos de uma intuição dada [literalmente: aquilo com que, no conceito, o diverso de uma intuição dada é *unificado*]".[233]

Para constituir um conhecimento objetivo, é preciso, portanto, que um conteúdo intuitivo — no homem, um conteúdo de intuição sensível (receptiva) — seja unificado num conceito, isto é, relacionado, mediante alguma das categorias, à unidade da consciência. Sem sequer entrar numa análise detalhada, pode-se ver que a definição kantiana suspende a consciência entre dois pontos fixos e, por assim dizer, entre dois polos opostos: de um lado, através das categorias, a unidade suprema do Eu; de outro, por meio da intuição sensível, a "coisa em si", fundo impenetrável (*Grund*) que a relatividade dos dados fenomênicos denuncia.

Será que essa noção de objeto tem um sentido preciso? Sim, se cada um de seus elementos constitutivos mantiver, na epistemologia kantiana, um valor definido e constante.

Formulemos primeiro uma pergunta simples, tão natural que Kant não pôde deixar de formulá-la, ao menos de modo equivalente: dos elementos agrupados na definição de objeto consciente, qual deles

determina *especialmente* a objetividade desse objeto? Será a relação do conteúdo da consciência à unidade formal desta última? Será a origem intuitiva do conteúdo da consciência — com ou sem conotação de "coisas em si"?

Muitos textos — citamo-los anteriormente — atribuem, neste caso presente, um papel decisivo à *intuição*. É preciso examinar isso de mais perto. No início da "Lógica transcendental", *dado de intuição* e *pensamento formal* são igualmente requeridos e nitidamente distinguidos no interior do objeto:

> Nossa natureza determina que a intuição não possa ser [para nós] senão sensível, isto é, conter outra coisa além da maneira como somos afetados pelos objetos.[234] [...] Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria *dado*; sem o entendimento, nenhum seria *pensado*. Pensamentos sem matéria são vazios; intuições sem conceitos são cegas.[235]

Ao contrapor assim intuição e pensamento formal, Kant parece pretender não tanto caracterizá-los respectivamente pela presença ou ausência de um conteúdo representativo, mas principalmente enfatizar certa qualidade de evidência possuída pelo conteúdo intuitivo em virtude de sua própria origem. Na intuição intelectual, se ela nos fosse possível, o conteúdo (determinado totalmente *a priori*, essência e existência) impor-se-ia apodicticamente, como produção autônoma do sujeito. Na intuição sensível, o conteúdo é primitivamente "dado": impõe-se ainda, mas de fora, por imposição obscura. De lado a lado, a intuição estabelece *originariamente* ("ursprünglich"), portanto, um contato vital, um elo "existencial" entre a consciência formal e algo de absoluto, de indiscutível, que reside seja acima, seja fora da hierarquia das formas. A intuição sensível seria, portanto, fator de objetividade, não tanto como única forne cedora de conteúdo, mas principalmente como tomadora de realidade, como reflexo subjetivo (*Erscheinung*) de uma "coisa em si".

Essa interpretação de diversos textos kantianos é plausível, contanto que não se introduza a coisa em si, como *termo*, nas relações de verdade objetiva que a *Crítica* pode conhecer; nada impede, porém, que essas relações imanentes tenham um ponto de articulação extrínseco e absoluto na coisa em si.

Infelizmente — essa é uma primeira dificuldade, que torna incerta nossa exegese, sem retirar-lhe toda probabilidade — a noção de "coisa em si" se apresenta ao leitor das *Críticas* com meia dúzia de significações, várias das quais quase não favorecem a hipótese enunciada acima. Admitamos que não se deva, em Kant, enxergar rápido demais mudanças das ideias nas menores variantes da expressão. Restam, porém — parece-nos —, na *Crítica da razão pura*, duas maneiras opostas de entender a ligação da coisa em si com o sujeito: ou a afirmação de "coisas em si" é *derivada* da relatividade intrínseca dos fenômenos, e a coisa em si é, para nossa consciência, uma dependência lógica do fenômeno; ou a afirmação de "coisas em si" é *primitiva* e *a priori*, e confunde-se originariamente com uma exigência transcendental de objetivo absoluto, a qual, ao encontrar o fenômeno bruto, revela-nos sua relatividade, extrapolando-o e "limitando-o". Na primeira hipótese, que faz diretamente, da relatividade do fenômeno, uma relatividade *ad extra*, a teoria da afinidade (*Affinität*), esboçada por Kant, requereria, segundo a interpretação de Adickes,[236] uma "afecção transcendente" do Eu, pelo real em si, em todo ponto de surgimento de um dado fenomênico. Na segunda hipótese, em que o papel decisivo, na afirmação de coisas em si, é atribuído à espontaneidade do sujeito, a questão da natureza e da origem dos fenômenos não é decidida por isso, e ainda é possível reduzir a um processo imanente toda "afecção" do Eu (isto é, toda aquisição de um conteúdo particular de representação); mas não seria isso dar um primeiro passo rumo a um idealismo assaz radical? Em favor de uma ou de outra hipótese, textos da *Crítica* podem ser alegados.

Uma segunda dificuldade com que se depara a hipótese de um papel objetivador da intuição, tomadora de realidade, depreende-se de uma

série de textos que tendem a reduzir a parte da intuição atual e, por conseguinte, a negligenciar a influência indireta da coisa em si na constituição do objeto como objeto.

De início, essa passagem curiosa da primeira edição, enfatizada e diversamente avaliada pelos melhores comentadores:

> Se os objetos de que se ocupa o nosso conhecimento fossem coisas em si, não poderíamos ter sobre eles conceitos *a priori*. De fato, de onde os extrairíamos? [...] Ao contrário, se só lidamos em toda parte com fenômenos, é não apenas possível, mas necessário que certos conceitos *a priori* precedam o conhecimento empírico dos objetos. De fato, *como fenômenos, eles constituem um objeto que existe somente em nós, visto que uma pura modificação de nossa sensibilidade não se encontra fora de nós* [grifo nosso]. Ora, essa consideração, saber que todos os fenômenos em questão e, por conseguinte, todos os objetos de que podemos nos ocupar, residem em mim, isto é, são determinações de meu Eu idêntico, realça a necessidade de uma unidade perfeita desses fenômenos numa única e mesma apercepção. Mas *nessa unidade do conhecimento possível* [grifo nosso] consiste precisamente a forma de todo conhecimento dos objetos (aquilo por cujo meio o diverso é pensado como pertencente a um objeto). O modo segundo o qual o diverso da representação sensível (intuição) pertence à unidade de uma consciência precede, portanto, todo conhecimento objetivo, sendo como sua forma intelectual, e constitui ele próprio um conhecimento formal *a priori* de todos os objetos em geral, na qualidade de objetos pensados (categorias). [...] Conceitos puros do entendimento são, portanto, possíveis *a priori* — e até, em relação à experiência, necessários — pela simples razão de que o conhecimento só abrange fenômenos, cuja possibilidade reside em nós, cujo encadeamento e unidade (na representação de um objeto) se encontram apenas em nós e, por conseguinte, devem preceder toda experiência, tornando-a possível quanto à forma.[237]

O tom idealista dessa elaboração não pode deixar de impressionar. É-nos afirmado não apenas que o objeto é constituído por fenômenos, e que ele é, como estes, imanente ao sujeito, mas também que as condições que erigem o fenômeno em objeto, na imanência do sujeito, são aquelas mesmas que relacionam tais fenômenos à unidade do Eu aperceptivo: os fenômenos se tornam objetos, porque encontram, no sujeito consciente, as condições *a priori* (permanentes) da própria possibilidade deles como fenômenos: "Na *unidade da consciência*[238] *possível* consiste *a forma de todo conhecimento dos objetos*, isto é, aquilo por cujo intermédio o diverso [da sensibilidade] é pensado como pertencente a um objeto".[239]

Parece, portanto, que o objeto imanente, embora exija um conteúdo de origem intuitiva, deriva sua forma de objeto unicamente da espontaneidade intelectual do sujeito. Será que esse ponto de vista seria particular à primeira edição, que foi, como sabemos, suspeita de idealismo? Não, decerto, pois aí se insiste, em outras passagens, na significação objetiva da intuição como tal. Em contrapartida, os *Prolegômenos* e a segunda edição da *Crítica*, não obstante a preocupação visível de afastar a acusação de idealismo, contêm mais de uma passagem que vincula especialmente a objetividade do objeto à unidade superior da apercepção. Testemunham-no, entre outros, estes dois textos:[240]

> Toda experiência contém, além da intuição sensível pela qual algo é dado, o conceito de um objeto [que seja] dado como fenômeno nessa intuição: há, portanto, conceitos de *objetos em geral* [grifo nosso] que servem, como condição *a priori*, de fundamento para todo conhecimento de experiência.[241]

"Pensar *em geral* algo como objeto":[242] eis a função dos conceitos *a priori*. Por isso as categorias são definidas como "conceitos de um *objeto em geral*, por meio dos quais a intuição sensível desse objeto é considerada determinada em relação a uma das funções lógicas do juízo".[243]

Daí pareceria resultar que o entendimento é essencialmente uma faculdade objetivadora, que afirma o objeto *in genere*, ao passo que a intuição sensível, apreensão puramente material de uma realidade em si, só oferece ao nosso conhecimento do "objeto em geral" uma diversidade complementar, particularizadora.[244]

Para apoiar essa observação, poder-se-ia alegar ainda a relação estreita estabelecida por Kant entre a objetividade e a universalidade de um conteúdo de consciência. A representação sensível objetiva-se pela subordinação a um conceito universal: a *universalidade* é sinal de *objetividade*. A solidariedade entre essas duas noções é relembrada com frequência; no entanto, poucas passagens são tão instrutivas quanto os itens 18 e 19 dos *Prolegômenos*. Entre os "juízos empíricos", distinguem-se os "juízos de experiência" (*Erfahrungsurtheile*), que possuem um valor "objetivo" (*objective Gültigkeit*), e os "juízos de percepção" (*Wahrnehmungsurtheile*), cujo valor é tão somente "subjetivo" (*nur subjectiv gültig*):

> Estes últimos não exigem nenhum conceito puro do entendimento, mas unicamente o elo lógico que aproxima as percepções na unidade de um sujeito pensante. Os primeiros, ao contrário, requerem sempre, além das representações da intuição sensível, *conceitos* especiais, *originários do entendimento*, que fazem precisamente com que o juízo de experiência seja *objetivamente válido*. Todos os nossos juízos são de início simples juízos de percepção, válidos apenas para nós, isto é, para nós como sujeitos; só depois nós lhes atribuímos uma nova relação — relação com um objeto — e queremos que [o juízo] seja válido, tanto para nós mesmos em todo o tempo como também para cada um. Com efeito, se um juízo se coaduna com um objeto, todos os juízos pronunciados sobre esse mesmo objeto devem coadunar-se similarmente entre si; assim, o valor objetivo do juízo de experiência não significa outra coisa senão o valor universal e necessário desse juízo. Inversamente, porém, se temos alguma razão em tomar um juízo por universal e necessário (essas propriedades nunca decorrem da percepção, mas de um conceito puro sob o qual a

> percepção é subsumida), devemos por isso mesmo reconhecer que ele é objetivo, isto é, que não expressa apenas a relação de uma percepção com um sujeito, mas uma determinação constitutiva de um objeto. De fato, que razão pode haver para que os juízos de outrem se coadunem necessariamente com o meu, senão a unidade do objeto a que todos se relacionam e cuja concordância com cada um deles garante também a concordância entre eles? — §19. Valor objetivo, valor necessário e valor universal (para todo sujeito) são, portanto, noções conversíveis; e embora não conheçamos o objeto em si, discernimos, todavia, na universalidade e, por conseguinte, na necessidade de um juízo o valor objetivo deste último.[245]

Esse texto não carece de interesse, pois indica o valor respectivo de vários traços oferecidos pela noção kantiana de objeto: 1. *A universalidade e a necessidade* de um juízo; 2. Assinalam seu *valor transubjetivo*, independente dos sujeitos particulares; 3. Esse valor subjetivo se baseia, no sujeito transcendental, na *aprioridade*, fonte de universalidade; 4. Por outro lado, esse mesmo valor transubjetivo se fundamenta, fora do sujeito, nas "coisas em si", único fundamento (ontológico) concebível da verdade transubjetiva dos juízos. A coisa em si aparece aqui, portanto, como a "ratio essendi" postulada pela universalidade do conceito objetivo. Coisa curiosa, a propriedade objetivadora da intuição, como apreensão direta de um dado, não é diretamente invocada nessa passagem.

Assim, portanto, vemos mais de uma vez efetuar-se, na noção kantiana de objeto, um deslocamento do centro de gravidade para o polo superior, aperceptivo. Esse deslocamento parecerá mais significativo ainda pelo fato de a objetivação do conceito puro ser caracterizada, na *Crítica*, não apenas pela relação do conceito com uma *intuição empírica* possível, mas também, de modo mais próximo, pela relação do conceito com as *intuições a priori* de espaço e de tempo, logicamente anteriores a toda intuição empírica. Esse aspecto do problema do *a priori* sensível deverá nos ocupar mais adiante.

A consideração do *polo inferior*, material, do objeto kantiano, deixa planar uma dúvida, portanto, sobre a parte exata da intuição sensível (e da coisa em si) na objetivação. A incerteza não será menor se considerarmos, no *polo superior* do objeto, a unidade suprema da consciência, a "unidade originária da apercepção".

De início, a unidade originária aperceptiva se revela à reflexão como uma unidade *analítica e formal*: não precisamente uma generalização abstrativa do conteúdo material da consciência, mas uma unidade universal que representa indiferentemente, nos conteúdos diversos de consciência, a referência comum deles à consciência como tal. A unidade originária da apercepção cobre, portanto, o campo ilimitado do "ich denke". Como o "cogito" cartesiano, envolve, em sua extensão lógica, tanto as representações brutas da sensibilidade como as ideias da razão, embora aquelas e estas sejam desprovidas, por si mesmas, de valor objetivo.

A apercepção do objeto é não raro apresentada, sobretudo na primeira edição da *Crítica* e nos *Prolegômenos*, como a *subsunção* do conteúdo diverso da consciência sob a unidade analítica universal da apercepção.[246] Kant nos adverte, aliás, que não se trata da "subsunção formal" dos lógicos clássicos, mas de uma "subsunção transcendental".[247] Passemos por cima da dificuldade de bem discernir como a unidade analítica (formal) da apercepção pode, na consciência que tomaríamos dela *primeiro* como forma universal dos objetos,[248] ser para nós algo além de um conceito abstrato totalmente geral, da mesma ordem que os "transcendentais" escolásticos, rejeitados por Kant com tanto desdém. Supondo que estivesse descartado, quanto a isso, todo mal-entendido, teríamos ainda de pedir esclarecimento sobre um ponto que nos interessa mais diretamente aqui. A unidade analítica aperceptiva, considerada como "forma" universal de subsunção, não parece capaz de constituir representações propriamente objetivas senão por meio de um conteúdo já marcado, real e obscuramente, por uma relação objetivadora: esse é o dado sensível. Caso contrário, de fato, todo conteúdo de consciência,

relacionado à unidade desta última, seria "objetivo", contrariamente ao ensinamento da *Crítica*.[249]

Diante dessas incertezas de interpretação, não ousaríamos pretender que a noção kantiana de objeto, relembrada anteriormente, já tenha alcançado, no próprio pensamento de Kant, a estabilidade perfeita. Ele mesmo tem o vago sentimento de uma dificuldade: registraremos, mais adiante,[250] a confissão disso feita por ele, em 1794, a J. S. Beck, seu aluno e correspondente.

§3 — Progresso do princípio dinamista

A. SUBSUNÇÃO FORMAL E ATO SINTÉTICO

A história do problema do objeto, no criticismo kantiano, é a de um conflito latente entre o ponto de vista da "forma" e o ponto de vista do "ato". A primeira edição da *Crítica* (1781) justapunha os dois pontos de vista, sem ainda tentar uma conciliação em profundidade: uma teoria da apercepção-subsunção (Dedução objetiva, o ponto de vista da forma aí se avizinha de uma tentativa de síntese ascendente do objeto. Dedução subjetiva, ponto de vista do ato).[251] Nos *Prolegômenos* (1783), que omitem a "Dedução subjetiva", a ideia de subsunção, isto é, uma concepção essencialmente formal e lógica do transcendental, triunfa, ao que parece, de ponta a ponta. No entanto, a "Dedução transcendental" da segunda edição da *Crítica* retoma e reforça o tema da atividade sintética. Dessa reviravolta, será bom explorar o princípio e o alcance.

O princípio nada mais é do que aquela primazia absoluta da síntese sobre a análise, afirmada desde a primeira edição da *Crítica*,[252] e mais expressamente formulada depois: *toda unidade analítica pressupõe uma unidade sintética correspondente*; a unidade *analítica* da apercepção pressupõe uma unidade *sintética* da apercepção; se a

unidade analítica é *absolutamente universal*, a unidade sintética será *primitiva*, *originária* ("ursprunlich").[253]

Pressente-se a importância teórica dessa primazia da síntese sobre a análise.

A síntese de que se trata aqui é a *função* sintética, considerada seja como exercício atual da síntese, seja como potência ativa de síntese: o sentido e a letra do contexto não permitem restringir a significação da palavra "síntese" para que designe apenas uma síntese consumada, um produto formal de síntese, uma forma de unidade. É, a bem dizer, o produto concreto da síntese que cai primeiro sob a consciência, que abstrai dela a forma de unidade; no entanto, essa abstração — que é uma reflexão — não seria possível se a forma de unidade não resultasse, em última instância, de uma condição *a priori* puramente sintética, que Kant não hesita em chamar, na linguagem do dinamismo, de "ação", "atividade do entendimento", "ato da espontaneidade do sujeito" (*Handlung; Verstandeshandlung; Actus seiner* [*des Subjektes*] *Selbsttätigkeit*).[254]

O autor da *Crítica* se dava conta perfeitamente do lugar ocupado, na hierarquia das condições *a priori* do conhecimento, pela função originária de unidade sintética.

> A categoria [ele escreve] pressupõe a vinculação (*Verbindung*), [isto é] a representação da unidade sintética do diverso. [De fato] todas as categorias se fundamentam em certas funções lógicas de nossos juízos; ora, nestes já é pensada uma vinculação e, por conseguinte, uma unidade de conceitos dados. É preciso, portanto, buscar essa unidade [...] mais alto ainda, lá onde reside o princípio (*Grund*) de unidade de diferentes conceitos no interior dos juízos; em outras palavras: o princípio da possibilidade do entendimento, do próprio ponto de vista de seu uso lógico.[255]

A função sintética, a que nos referimos, deverá dominar, portanto, todo o conjunto, o uso lógico e o uso transcendental do entendimento:

"E assim, a unidade sintética da apercepção é o mais elevado ápice a que deveríamos vincular todo uso do entendimento, mesmo a lógica inteira e, depois dela, a filosofia transcendental; isso porque esse poder [sintético] é o próprio entendimento".[256]

A topografia das funções do entendimento, com o ato sintético no topo, parece, portanto, claramente desenhada por Kant. Antes de aí embasar novas elaborações, será prudente, todavia, submetê-la a um exame mais atento; isso porque já encontramos, na *Crítica*, várias expressões — são elas equivalentes? — para designar, à porfia, um "ápice" de nossa faculdade cognoscente:

1. Primeiro, a *unidade lógica geral*, ou identidade lógica, forma do pensamento como tal, não apenas do pensamento discursivo. Não pode haver unidade formal mais recuada, visto que não há nenhuma mais universal.[257] Para ela tende, como para um limite, "a função lógica dos juízos",[258] aquela função que relaciona as representações diversas (sejam quais forem, intuições ou conceitos) à unidade de uma "consciência em geral" ("zu einem Bewusstsein überhaupt").[259]

2. A *unidade objetiva pura da consciência*: entendamos por isso a unidade a que se refere toda representação consciente, pelo fato de ela ser consciente; é a unidade do *eu* no *eu penso*.[260]

3. A *unidade sintética originária da apercepção*, de que se tratou anteriormente. Às características já registradas, acrescentemos isto:

> O princípio da unidade sintética necessária da apercepção, contudo, não é aplicável a todo entendimento possível, mas apenas àquele cuja pura atividade aperceptiva, exercida na representação do *Eu sou*, ainda não produz nenhum conteúdo diverso. Um entendimento em que o diverso da intuição seria dado pela simples consciência de si — [em outros termos] um entendimento em que a representação realizaria por isso mesmo, na existência, os objetos dessa representação —, um entendimento assim não precisaria de um ato

sintético particular que reduzisse o diverso à unidade da consciência.[261]

A unidade sintética da apercepção constitui, portanto, a unidade suprema, não de toda consciência possível, mas de um entendimento discursivo, essencialmente aplicado a um conteúdo sensível. Não sabemos, de resto, se esse tipo de entendimento poderia ou não ser associado a uma sensibilidade diferente da nossa.[262]

4. A *unidade analítica da apercepção*, isto é, a forma de unidade que traduz, na consciência, a pura unidade sintética da apercepção. Essas duas unidades, aspectos solidários, em nós, da "unidade objetiva" da consciência, devem ter a mesma extensão, o mesmo campo virtual de aplicação.

A comparação dessas quatro designações paralelas faz surgir alguns pontos de interrogação. Para proceder da unidade analítica à unidade sintética da apercepção, duas vias são transitáveis:

a) Na primeira via, traçada pela nota inserida no §16, p. 133, da *Crítica*,[263] a unidade encontrada em primeiro lugar é uma unidade *formal*. De fato, ao comparar a unidade analítica da apercepção aos conceitos gerais, Kant assinala que ela é, como eles, percebida no interior de uma diversidade (real ou possível), de que ela parece ser o elemento comum; é num produto formal de síntese, num agrupamento de "diferenças", que se reconhece a unidade analítica: "Só posso conceber a unidade analítica na condição de conceber de antemão uma unidade sintética possível".[264] A unidade analítica será sempre, portanto, a unidade formal de elementos diversos, representadas — ou representáveis — em nossa consciência; algo como a universal κοινωνία τών γενών do platonismo: "A unidade analítica da consciência se associa a todos os conceitos comuns como tais";[265] é deles que ela se depreende em última análise; e, por conseguinte, ela permanece, não menos que o conjunto diferenciado do qual se destaca, onerada por uma relação necessária com uma

sensibilidade. Análise e síntese aqui se limitam mutuamente; a unidade objetiva — tanto analítica como sintética — da apercepção não ultrapassará o campo do ser categorial (*ens praedicamentale* dos escolásticos); mostra-se essencialmente como a unidade de um entendimento discursivo.

b) Pela segunda via, seguida no próprio texto dos itens 15, 16 e 17, a unidade sintética da apercepção é deduzida, mais diretamente, como "espontaneidade", como "ato sintético", em virtude, ao que parece, de uma aplicação (imanente) do "princípio de razão",[266] comparável àquela que nos faz concluir pelas condições *a priori* de uma representação. A primeira via era analítica; esta é "transcendental". Lembremos apenas um par de textos; o primeiro diz respeito à "vinculação (*Verbindung*) em geral":

> A [razão] é um ato da espontaneidade da faculdade de representações; e, visto que é preciso chamar essa espontaneidade de entendimento, para distingui-la da sensibilidade, toda vinculação — quer tenhamos consciência dela quer não, quer ela abarque elementos diversos de intuição quer diversos conceitos e, no primeiro caso, quer a intuição seja sensível quer não —, toda vinculação, eu digo, é um ato do entendimento. Designaremos esse ato pelo nome comum de *síntese*, a fim de fazer entender por aí que nada podemos conceber de vinculado no objeto sem que antes nós mesmos o tenhamos vinculado [no entendimento] e que, de todas as representações, a *vinculação* é a única que não pode ser-nos fornecida por objetos, mas apenas pelo próprio sujeito, porque é um ato de sua espontaneidade. É fácil observar aqui que *esse ato deve ser originariamente uno e aplicar-se igualmente a toda vinculação* [grifo nosso], e que a decomposição, a análise, que parece ser seu contrário, sempre a pressupõe; isso porque, lá onde o entendimento nada vinculou, ele nada tampouco poderia desvincular, visto que é somente por ele que pôde ser vinculado o que é dado como tal à faculdade representativa.[267]

O segundo texto faz a aplicação do que precedeu:

> Tenho consciência, portanto, de um Eu idêntico, em relação à diversidade das representações que me são dadas numa intuição, visto que denomino *minhas* todas as representações que constituem *apenas uma* [unidade analítica]. Ora, isso equivale a dizer que tenho consciência de uma síntese necessária *a priori* dessas representações, e é isso *o que constitui a unidade sintética originária da apercepção* [grifo nosso], a que estão submetidas todas as representações que nos são dadas, mas à qual elas devem ser reduzidas por meio de uma síntese.[268]

O último membro da frase significa que as representações, pelo simples fato de estarem presentes na consciência, já estão "submetidas" à unidade sintética originária da apercepção, mas que, para serem *pensadas* objetivamente, elas devem, além disso, ser explicitamente "reduzidas" àquela unidade originária, numa síntese consciente. Essa síntese em clareza resulta, ao que parece, de uma reflexão do entendimento sobre o processo sintético, profundo e obscuro, que assegura de início o simples pertencimento das representações à consciência una.

Dos dois momentos sintéticos — implícito e explícito — que o texto de Kant distingue, o segundo, o momento reflexivo, o que se formula em proposições sintéticas *a priori*, não poderia gozar da absoluta prioridade a que nos referíamos anteriormente; além disso, seu alcance é restringido pela natureza das representações já formadas que ele "reduz" à unidade aperceptiva; ele está, portanto, circunscrito dentro dos mesmos limites que a unidade sintética descoberta pela primeira via.[269] O primeiro momento, porém, o momento primitivo, direto, cerca-se de outras condições lógicas; presidindo ao próprio surgimento das representações da consciência, sua aprioridade total o situa, efetivamente, na origem de toda operação analítica, antes de toda lógica formal transcendental; e sua virtualidade, como princípio, tampouco é *intrinsecamente* limitada pela natureza dos elementos materiais que ele agrupa em nós.

Não nos deixemos deter aqui por uma ilusão, que poderia favorecer uma leitura demasiado parcimoniosa, ou demasiado rápida, dos escritos de Kant. Segundo ele, conforme sabemos, os juízos analíticos, os únicos cuja verdade não requer justificação extrínseca, têm por regra universal, necessária e suficiente, o princípio de contradição, forma negativa do princípio de identidade.[270] Pareceria, portanto, que esse primeiro princípio analítico deve gozar de uma prioridade absoluta em nosso pensamento, longe de estar aí subordinado, ele próprio, a um princípio sintético.

Na realidade, segundo Kant, o princípio de contradição (ou de identidade), embora não pressuponha nenhum outro *juízo*, é fundamentado, no entanto, na espon taneidade do sujeito, num poder radical e universal de síntese. Os escritos kantianos nos dão vários indícios disso. Além dos textos citados anteriormente,[271] que subordinam "toda a lógica" a uma atividade sintética originária, ver, por exemplo, a afirmação geral, por toda parte latente e por vezes formulada, de uma raiz comum ao elemento "lógico" e ao elemento "real" dos conceitos; eis, também, uma observação curiosa dos *Fortschritte*,[272] que faz os juízos analíticos dependerem não apenas do "princípio de contradição", mas do "princípio de razão" (no sentido lógico desse princípio) e do "princípio do terceiro excluído"; eis, por fim, uma nota perfeitamente clara da segunda edição da *Crítica*,[273] nota esta que confirma a absoluta prioridade da síntese sobre a análise, mesmo no caso de juízos idênticos; isso porque todo juízo oferece a unidade de uma diversidade representada: "Não cabe, aqui", estima Kant, "indagar se as representações [associadas] são idênticas, de maneira que uma possa ser pensada por simples análise da outra. Sob o simples aspecto da diversidade, a consciência de uma sempre se distinguirá, ainda assim, da consciência da outra". Isso quer dizer, *a fortiori*, que o princípio de identidade, ao agrupar duas apercepções, não apenas distintas, mas diferentes, do mesmo objeto, possui uma estrutura sintética e, portanto, é do âmbito de um princípio superior de unidade.

A síntese originária de que falamos é atribuída por Kant ao entendimento. Na primeira edição da *Crítica*, a "unidade sintética de toda diversidade intuitiva possível"[274] pressupunha, ou envolvia, uma "síntese", mas uma síntese exercida *somente pela imaginação*.[275] A "unidade transcendental da apercepção" ou a "apercepção pura", princípio originário da unidade sintética, intervinha, nas síntese imaginativas, como uma condição *a priori* de ordem formal, a que devia se associar, como a uma regra suprema, toda vinculação de elementos diversos em um conhecimento:[276] era um princípio de subsunção, não um ato sintético. A segunda edição da *Crítica*, como vimos, associa o ato de síntese (ou a vinculação ativa) ao próprio entendimento.[277]

Em resumo: A "unidade lógica geral" convém indiferentemente, em todo "sujeito" consciente, a todo "conteúdo" qualquer de pensamento (de *cogitatio*, no sentido cartesiano). Similarmente, a unidade do "Eu", como centro universal de referência dos conteúdos da consciência, pertenceria tanto a um entendimento intuitivo, se este existir, quanto a um entendimento discursivo. Em contrapartida, a unidade analítica e a unidade sintética originária da apercepção, tais como a *Crítica* as define, estão ligadas à aquisição de um dado múltiplo — por conseguinte, ao exercício de uma sensibilidade — e não poderiam, portanto, convir a um entendimento intuitivo, criador de seu objeto: a função sintética (tomemos a palavra "síntese" em sua acepção mais geral) permanece como aquilo que é próprio do entendimento discursivo; a unidade sintética que ela produz denuncia o caráter "fenomênico" do objeto assim unificado. Todavia: a) Essa discursividade não deve ser, por necessidade absoluta, *espaço-temporal*, embora o seja no conhecimento humano; b) O próprio *princípio* (*Grund*) da unidade sintética aperceptiva não é, por si, restringido, em seu alcance radical, por uma classe qualquer de dados a sintetizar; mais ainda, sendo, em si, espontaneidade (ato), ele poderia, sem contradição lógica, ser concebido não como simples correlato dinâmico das unidades formais de síntese que enquadram o "dado", mas como sede de propriedades unificadoras superiores, que

ultrapassam toda síntese de dados *adquiridos*. Até aqui, Kant só nos propôs um único exemplo dessas funções superiores de unidade, cuja pura possibilidade, seja em nós, seja fora de nós, não se deixa descar tar por necessidade lógica: a *intuição intelectual*. Esta prolongaria, no plano do entendimento, o misterioso poder de "intuição *a priori*" de que nossa sensibilidade interna apresenta um sucedâneo inferior. Seguramente, o filósofo criticista continua a negar-nos toda espécie de intuição intelectual; no entanto, vemos melhor, agora, que aspecto da função sintética viria em causa, se porventura fosse oportuno relativizar mais essa recusa.

Enquanto[278] a apercepção dos objetos pareceu consistir antes de tudo na *subsunção* dos fenômenos sob condições formais *a priori*, das quais a mais elevada era a própria unidade da consciência, o juízo foi considerado a *representação* da subsunção efetuada.[279] No entanto, à medida que a ideia de *síntese*, confinada primeiramente no plano da imaginação, invade, no nível das categorias, o plano superior da apercepção — à medida que a *unidade* aperceptiva suprema se revelou atividade aperceptiva originária —, na mesma medida o juízo se tornou o próprio ato da síntese categorial dos fenômenos, o *ato* que os refere à unidade objetiva da consciência. A função objetivadora se concentra então no ato sintético: entre os elementos estruturais do juízo, cabe a partir daí exclusivamente à cópula expressar a condição transcendental que torna "objetiva", em vez de "subjetiva",[280] a unidade formal dos termos: "A função da cópula *é*, consiste [...] em distinguir a unidade *subjetiva*. De fato, essa pequena palavra assinala a relação dessas representações com a apercepção originária e a unidade *necessária* entre elas, apesar de o juízo ser empírico e, portanto, contingente".[281]

Se a necessidade de um dado de intuição sensível, para fazer um objeto, não é negada, pressente-se que o valor objetivo será cada vez mais procurado na universal necessidade das condições *a priori* da representação e, portanto, dependerá menos da origem do *conteúdo* submetido à síntese que da aprioridade absoluta do *ato* sintético que

impõe uma forma a esse conteúdo. Desde já, o tipo do objeto é dinâmico, e a síntese objetiva do dado assume, no objeto imanente, o caráter de um *devir*.

Será que Kant notou que toda realização formal da unidade de síntese acima do plano *empírico* da sensibilidade introduz a noção do devir no âmbito "transcendental"? As duas seções seguintes fornecerão os elementos de uma resposta a essa pergunta.

B. SIGNIFICAÇÃO "TRANSCENDENTAL" DO MOVIMENTO

O "devir", isto é, o movimento no sentido mais amplo, eis uma palavra bem preocupante quando se fala de *Crítica*. Kant reconhece[282] haver indagado durante muito tempo se a noção de movimento pertencia à filosofia transcendental. Assinala que essa noção reúne em si "espaço" e "tempo": por isso se quis enxergar, nessa síntese de espaço e tempo, "uma das fontes do *método dialético* inventado por Fichte e organizado por Hegel".[283] A aproximação quase não pareceria séria se a *Crítica da razão pura* houvesse permanecido em sua primeira edição. De fato, Aristóteles é aí acusado de haver introduzido, na tabela das categorias, o movimento, "que não tem seu lugar entre elas, sendo tão somente um conceito *empírico*".[284] Nada mais. É também o caráter essencialmente empírico do movimento que é ensinado, em 1783, pelos *Prolegômenos*.[285] Por ocasião das observações críticas, publicadas por Schütz em 1785,[286] Kant retoma a questão; primeiro, sem modificar muito sua atitude, em *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786);[287] depois, no ano seguinte, na segunda edição da *Crítica da razão pura*, em que ele introduz uma distinção nova, de grande importância teórica:

> O movimento de um objeto no espaço não pertence a uma ciência pura e, por conseguinte, não pertence à geometria;[288] de fato, não podemos saber *a priori*, mas apenas por experiência, que algo é móvel. No entanto, o movimento como descrição de um espaço é um

> ato puro da síntese sucessiva operada, pela imaginação produtiva, entre os elementos diversos contidos na intuição exterior *em geral* [grifo nosso] e (como tal) não pertence apenas à geometria, mas também à filosofia transcendental (*Aber Bewegund als Beschreibung eines Raumes,* [...] *gehört nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transzendentalphilosophie*).[289]

Isso quer dizer que, diferentemente do movimento dos corpos, temos apenas uma *representação empírica*, a síntese pura do espaço segundo o tempo desdobra em nós, por ocasião de toda construção espacial, um movimento de determinações metempíricas cuja *realidade*, *como determinações transcendentais do sujeito*, nos é "dada *a priori*".[290] Desta vez, temos da boca do próprio Kant a confissão refletida da sólida realidade do movimento, não, decerto, como modificação ontológica de um sujeito-substância, mas como processo necessário de atuação do sujeito transcendental.

Será que vale a pena, depois disso, buscar outras confissões, menos explícitas, se não menos comprobatórias? No fundo, toda extensão de uma condição *a priori transcendental* (deixemos de fora o *a priori* analítico) a um conteúdo contingente é, em si, um movimento; isso porque ela desenvolve, no próprio campo do *a priori*, uma virtualidade conquistadora. Abster-nos-emos, aliás, de confundir esse movimento de atuação progressiva, que é uma determinação pura do tempo pela espontaneidade do sujeito, com a representação empírica de uma sucessão no sentido interno.

Assim, portanto, o conceito do movimento, ainda que não seja assimilado em parte alguma por Kant a uma categoria, compartilha, ainda assim, no caso mencionado acima, as propriedades lógicas dos "data a priori" do sujeito cognoscente. Isso significa, de modo equivalente, que certa espécie de devir reivindica, como *processo* imanente do sujeito transcendental, a mesma *afirmabilidade* reivindicada, como dispositivos formais desse sujeito, pelos conceitos *a priori* do entendimento e pelas intuições *a priori* da sensibilidade.

No entanto, esse "movimento", que acabamos de encontrar no estágio inferior das determinações *a priori*, até onde ele pode ir, até onde ele deve ir? Será que se detém no nível da intuição *a priori* do tempo, considerada como princípio transcendental direto da sucessão dos fenômenos internos? Ou será que a ideia de um *devir imanente* mantém um sentido na região do entendimento puro?

Os textos da *Crítica*[291] diretamente relativos ao movimento[292] não resolvem essa questão. Talvez encontremos algo melhor nos textos em que Kant faz menção aos conteúdos metempíricos do entendimento.

C. RUMO A UMA METAMORFOSE IDEALISTA DA "IDEIA PURA" LEIBNIZIANA

A segunda edição da *Crítica da razão pura*[293] distingue nitidamente entre *conhecer* ("erkennen") e *pensar* ("denken"), entre conhecer *objetos* (como objetos de experiência possível) e pensar *objetivamente* conteúdos quaisquer de consciência (sob a única condição de coerência lógica deles). Se "todo conhecimento especulativo da razão se reduz somente aos objetos da *experiência*", isto é, "se não podemos conhecer objetos como coisas em si, podemos ao menos pensá-los como tais. Em outras palavras, daí se seguiria a absurda proposição de que há fenômeno (aparência) sem nada que apareça".[294]

Essa distinção pressupõe, no pensamento discursivo, não apenas a presença habitual e latente, mas também a produção contingente de determinações *a priori* de ordem ideal, cujo conteúdo metempírico, sem relacionar-se a nenhum objeto *determinado*, possa ainda assim fornecer o material de uma cadeia analítica de juízos e assumir uma significação objetiva "problemática". Eis alguns exemplos dessas determinações metempíricas — mais incompletas que fictícias — de que Kant reconhece um uso hipotético, logicamente correto.

Uma primeira série de textos nada revela senão a possibilidade de concebermos, por elaboração de conceitos empíricos (por exemplo,

por generalização abstrativa de seu conteúdo), representações analógicas de objetos em si. Essa possibilidade, que suscita um problema ulterior aos da "Analítica transcendental", permite a Kant a seguinte declaração: "Após a aquisição de todos os conhecimentos que as coisas podem nos dar de si mesmas na experiência, a pergunta — o que são, portanto, os objetos desses conhecimentos, na qualidade de coisas em si? — não deve de maneira alguma ser tida por desprovida de sentido (*sinnleer*)".[295]

Essa conclusão se dirige a todos os que contestariam, a exemplo de Mendelssohn, a possibilidade de pensar uma coisa em si lá onde fosse impossível o *conhecimento* objetivo dessa coisa. Kant havia mostrado, vinte linhas antes, como se pode formar o conceito metempírico de "realidade verdadeira" ou de "realidade em si", por oposição não apenas à pura "negação", mas também à "aparência fenomênica"; aplicando-se antes de tudo e necessariamente a Deus, o conceito de "realidade em si" reflui daí — guardadas as devidas proporções — para as coisas finitas.[296] Eis, portanto, um conceito dotado de uma significação positiva, metafenomênica ou numênica, de modo algum arbitrário.

Outros textos fazem entrever um "uso transcendental" subjetivamente correto, se não objetivamente válido, das categorias,[297] ou mesmo uma significação numênica do "objeto transcendental" e da noção de "coisa". Por exemplo, em 1787, a *Crítica da razão pura*[298] define nossa representação necessária da "coisa em si" como: "Den ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen, als einem *Etwas überhaupt* ausser unserer Sinnlichketi", portanto, o conceito positivo, mas indeterminado, de "alguma coisa" em geral. As determinações ulteriores que aplicaríamos ao *Etwas überhaupt*, fazendo um uso transcendental das categorias, só podem se revestir de uma objetividade problemática; têm, no entanto, nisso mesmo, sua parte de verdade, como se vê na teoria do "Ideal transcendental", verdadeira teodiceia hipotética; formam um sistema encadeado, que, uma vez afirmado num ponto, atua em bloco.

É a mesma concepção, quanto ao essencial — mas desta vez confrontada explicitamente com o ineísmo kantiano —, que Kant professa em sua resposta ao wolffiano Eberhard, publicada em 1790.[299] Eberhard havia aproveitado a oportunidade de uma aproximação, feita por C. C. E. Schmid,[300] entre o conhecimento *a priori* da *Crítica* e as ideias inatas dos *Novos ensaios*, para contestar a originalidade da doutrina de Kant, em comparação com a de Leibniz.[301] Em sua réplica, Kant se abstém com cuidado de negar as semelhanças;[302] contudo, bem nos pontos em que reivindica mais vividamente a originalidade de sua própria doutrina, "ele chega bem perto das concepções de Leibniz".[303]

Quanto a determinado ponto, até, aproxima-se delas de uma maneira que já parece anunciar uma transposição mais completa do dinamismo leibniziano ao plano do idealismo. De fato, sem nunca reconhecer em nós intuição intelectual ou ideia inata, Kant ainda assim admite, entre os pressupostos necessários de todo conceito empírico, não apenas a existência de funções *a priori* de síntese (faculdades), como também, em cada exercício destas últimas, a produção espontânea de representações formais, precedendo e preparando a representação objetiva concreta. Ele fornece, dessa produção espontânea, um exemplo emprestado da intuição sensível. Como o notava a *Crítica*,[304] a percepção sensível requer, além da existência de uma faculdade sensível (na qualidade de "fundamento da possibilidade de uma intuição espacial"), o despertar de uma *intuição formal* pura de espaço (uma "formale Anschauung"), que nada empresta do dado empírico; esta última, como surgimento *a priori*, como "acquisitio originaria", precede a representação espacial concreta, que é uma "acquisitio derivativa". E Kant prossegue, *estendendo aos conceitos puros* essa terminologia leibniziana:

> A aquisição [de conceitos particulares das coisas] é uma *acquisitio derivativa*, no sentido de que já pressupõe conceitos universais transcendentais do entendimento, conceitos que, aparentemente, são adquiridos, não inatos, mas cuja *acquisitio*, como a da intuição formal de espaço, é *originaria* e não pressupõe nenhum princípio

> inato, fora as condições subjetivas da espontaneidade do pensamento (conformidade com a unidade aperceptiva).[305]

Os produtos transcendentais da *acquisitio originaria* (intuições puras da sensibilidade e categorias como conceitos "concebidos") constituem, portanto, anteriormente à apercepção empírica em que se inserem, uma expressão imanente da espontaneidade do sujeito e, na ordem da representação objetiva, uma primeira fase positiva; oferecem à consciência um conteúdo geral, demasiadamente indeterminado em si para designar, sem o complemento da percepção sensível, a realidade atual ou possível de objetos definidos.

Sob um ângulo um pouco diferente, a mesma doutrina é exposta por Kant em sua tese *Sobre os progressos da metafísica desde Leibniz e Wolff*, escrita aproximadamente em 1793, mas publicada apenas após a morte de seu autor. Por exemplo, esta passagem sobre o espaço e o tempo:

> Espaço e tempo, considerados *subjetivamente*, são formas da sensibilidade;[306] no entanto, para concebê-los como *objetos* de intuição pura[307] (e como falar a respeito sem isso?), requer-se antes o conceito de um diverso unificado (*eines Zusammengesetzten*) e, por conseguinte, o conceito da síntese de uma diversidade (der *Zusammensetzung des Mannigfaltigen*); para vincular essa diversidade, é também requerida, portanto, a unidade sintética da apercepção; por sua vez, essa unidade da consciência exige, segundo a diversidade das intuições de objetos no espaço e no tempo, uma diversidade de funções unificadoras que se chamam categorias e que são conceitos *a priori* do entendimento. Estes últimos, por si sós, não bastam para fundamentar um *conhecimento* de objeto em geral, mas sim o conhecimento de um objeto já dado na intuição empírica.[308]

Será preciso assinalar o interesse teórico de uma doutrina imposta a Kant pela necessidade de manter seu apriorismo transcendental a igual distância do ineísmo e do semiempirismo? Funções *a priori* que se

expressariam imutavelmente, no plano objetivo da consciência, como determinações formais *a priori*, latentes ou não, constituiriam realmente "ideias inatas" (ao menos virtuais); isso porque seriam a um só tempo — para empregar uma terminologia antiga — "in fieri" e "in facto esse", "naturantes" e "naturatae".[309] Por outro lado, funções *a priori* de unificação, que não teriam, na consciência, nenhuma expressão formal *a priori*, mas produziriam apenas o agrupamento material dos dados sensíveis, não difeririam muito das funções atribuídas por Locke ao sentido interno. O apriorismo kantiano, tomando uma via mediana, une *necessidade pura e simples* das funções *a priori* (faculdades) com certa *contingência* das expressões *puras* dessas funções na consciência objetiva: "conceitos *a priori*" e "intuições *a priori*" são, de fato — relembraremos isso mais adiante — necessários quanto à sua forma, mas contingentes quanto à sua existência atual, seu *Dasein*:[310] são contingentes no sentido lógico dessa palavra, visto que em seu *Dasein*, dependem de uma condição não redutível ao *a priori* das faculdades e relacionada, portanto, logicamente, ao dado bruto dos sentidos ("Eindrücke", "Empfindungen").

Nessa misteriosa geração imanente, observaremos sobretudo que ela contém os momentos lógicos essenciais de um "devir". Por suas faculdades, "fundamento da possibilidade dos conhecimentos atuais", o sujeito transcendental é um "determinante determinável", um *ato* em *potência* de atuação ulterior na existência; a "acquisitio originaria", a produção contingente de determinações *a priori*, realiza, segundo uma *forma* pura, a síntese atual desse ato e dessa potência. É evidente que o "devir" é considerado aqui como encadeamento de momentos racionais, não como realidade ontológica.[311]

D. UM LANÇAR DE OLHOS PARA TRÁS

Até aqui, nossa investigação sobre algumas articulações importantes do sistema idealista de Kant manteve-se confinada ao horizonte especulativo. Sob esse ângulo limitado, tivemos de constatar mais de

uma vez uma defasagem entre a estrutura efetiva da *Crítica* e o ideal de unidade sistemática aí proposto.

Pareceu-nos, contudo, que aqui e ali a defasagem tendia a reduzir-se, ao longo do próprio período que explorávamos. Em que ponto estamos, exatamente? Um balanço provisório não seria inútil, antes de dirigirmos nossa atenção ao segundo dos grandes aspectos da razão, o aspecto "prático".

Os pontos em que se traía, a nosso ver, um estado de inacabamento, início provável de uma evolução posterior, podem ser agrupados sob dois grandes temas:

1. A parte respectiva da *análise* e da *síntese* no sistema crítico;

2. A articulação sistemática entre os diversos *planos formais* distinguidos no conhecimento.

1. A *análise*, como foi dito, é mais especialmente o procedimento da crítica, e a *síntese* (associada, subsidiariamente, à análise), o procedimento da construção sistemática. Essa oposição superficial de dois métodos se percebe no primeiro lançar de olhos ao texto de Kant; mas deve ser aprofundada.

O próprio Kant pretende demonstrar, por um raciocínio *analítico*, a síntese *a priori* que comanda todas as outras: a unidade sintética da apercepção.[312] Essa simples observação bastaria para restabelecer a proposição seguinte: para descobrir as condições *a priori* do saber, a *reflexão crítica* aciona, essencialmente, um conjunto de operações analíticas efetuadas sobre o conhecimento direto; procede, portanto, por aplicação do *princípio de identidade* (ou de contradição). Não está claro? Decerto que sim, se, em filosofia, não cumprisse desconfiar sempre das palavras. Não podemos esquecer que, a exemplo dos grandes cartesianos, Kant toma por uma verdadeira "análise" a aplicação lógica do "princípio de razão suficiente", isto é, a relação de todo conteúdo de consciência a suas plenas condições de

inteligibilidade *no pensamento*.[313] Por isso, quando afirma, sobre a síntese *a priori*, que ela se demonstra por um raciocínio *analítico*, essa afirmação pode ter em vista[314] dois casos muito diferentes: por um lado, uma análise no sentido mais estrito, simples dissociação analítica das notas de um conceito; por outro, uma análise mais amplamente estendida, fundamentada na exigência interna de inteligibilidade de todo conteúdo de pensamento. No entanto, será que esta última análise, que remonta à essência lógica do objeto, às suas condições *a priori* de possibilidade no pensamento, não se junta ao procedimento *transcendental* de análise, cujo momento principal é uma verdadeira síntese *a priori*?[315] Não podemos esquecer, tampouco, que, segundo Kant, o próprio princípio de contradição, fundamento de toda análise, resulta em nós de uma síntese *a priori*, precisamente aquela que define a função suprema do "sujeito transcendental", o puro entendimento.[316]

A reflexão analítica nos leva por fim a tomar consciência, portanto, de um *ato de síntese*, não apenas porque ela o descobre na origem da consciência direta, mas porque ela mesma se reconhece oriunda de uma atividade sintética. Já desde esse momento, no pensamento de Kant, o sistema do idealismo crítico depende por inteiro de uma síntese primitiva.

Surpreende menos, a partir daí, a sobreposição recíproca entre análise e síntese, em aparência muito caprichosa, na apresentação de aspectos parciais do sistema, por exemplo, na dedução das categorias.

Esta, considerada sob certo ângulo, em seu objeto, em suas premissas e em sua consequência, pode parecer puramente *analítica*. Na "Dedução metafísica das categorias", as categorias puras, derivadas dos tipos gerais de unidade dos juízos, são, Kant assegura, funções do entendimento discursivo anteriores a toda restrição pelos esquemas de uma sensibilidade: como tais, seu campo de aplicação se estende, portanto, a *todo* conteúdo de *pensamento*, e coincide com o campo universal da análise no sentido estrito. Ademais, na avaliação de Kant, a própria tabela das formas gerais de juízo e, por conseguinte, a das

categorias do entendimento puro, são obtidas por um raciocínio analítico, conforme as leis da lógica clássica (lógica formal). E a conclusão da "Dedução metafísica" — a saber, que as categorias puras só podem alcançar a completa determinação objetiva subsumindo sob si um dado de intuição sensível — essa conclusão parece resultar similarmente de uma simples análise dos termos do problema.[317]

Eis, porém, a outra face da questão. Mesmo se admitindo que a "Dedução metafísica" demonstra analiticamente a necessidade de uma "subsunção formal"[318] de *conteúdos* particulares sob as formas gerais do juízo e, por conseguinte, sob as categorias do entendimento puro, será que por isso ela prova a necessidade de uma "subsunção transcendental"[319] de *dados* empíricos sob categorias "esquematizadas" idênticas às categorias puras?

Esta última prova só parece possível de duas maneiras: Primeiro, mostrando-se *a priori* que tem de ser assim em todo entendimento discursivo — algo que, em última instância, equivaleria a demonstrar que toda "subsunção formal" repousa numa "subsunção transcendental", porquanto, *em virtude do princípio* (lógico) *de razão*, toda unidade analítica pressupõe uma unidade sintética. Segundo, constatando-se, *na realidade*, nas condições concretas de exercício do entendimento humano, a identidade das categorias esquematizadas e das categorias puras, isto é, a coincidência entre os tipos *a priori* da síntese ascendente, exigida para a vinculação aperceptiva dos dados, e as formas conceituais obtidas por um movimento lógico inverso, descendente, isto é, por divisão adequada da unidade pura do entendimento.

A primeira forma da prova é "transcendental"; a segunda poderia ser analítica, se as duas séries — pura e esquematizada — de unidades categoriais fossem igualmente observáveis e diretamente comparáveis. Na realidade, uma e outra série nos são conhecidas por uma inferência em que intervém a exigência "transcendental" de uma condição sintética. Isso é evidente para a série ascendente, que se eleva, através de esquemas e categorias, a partir de um dado sensível. No entanto, de

que modo a série descendente, que divide analiticamente a unidade pura do entendimento, seria acessível para nós senão numa abstração aplicada a nossos juízos concretos, isto é, a unidades sintéticas dependentes dos esquemas da sensibilidade? Será que saberíamos que as "formas gerais de unidade", assim obtidas, representam categorias do entendimento puro ("Stammbegriffe des reinem Verstandes"), em vez de vãs abstrações formais, se já não soubéssemos que toda unidade analítica é fundada numa unidade sintética, e que a unidade analítica pressupõe uma "síntese originária", idêntica ao próprio entendimento? Ora, isso é algo que sabemos por uma inferência "transcendental", apoiada no princípio de razão, "princípio dos juízos sintéticos [*a priori*]",[320] como se expressa Kant ao interpretar Leibniz.

Vemos, por conseguinte, tanto no *raciocínio crítico* como no objeto da *Crítica*, a síntese prevalecer decididamente sobre a análise. Essa primazia absoluta, menos evidente no início do período criticista, vai se afirmar mais à medida que o sistema idealista kantiano se concentrar mais maciçamente em torno da unidade do "Eu". Ao mesmo tempo, ficará cada vez mais evidente que as relações entre unidade analítica e unidade sintética, consideradas nas páginas anteriores, não suscitam apenas o problema da limitação recíproca de duas unidades formais, mas também, com mais profundidade, o problema da limitação recíproca entre *ato* e *forma* na unidade total da consciência.

2. Essa unidade da consciência é algo que Kant gradua em diferentes planos formais: será que ele conseguiu, na *Crítica da razão pura*, religá-los entre si por um elo de necessidade racional?

Como ele, ponhamos de início frente a frente o "sujeito transcendental", de um lado, e, de outro, as "coisas em si". O encontro destas com o sujeito estabelece, na consciência, um primeiro patamar de determinações formais: a variedade qualitativa das sensações. Na sequência do processo de conhecimento, essa primeira diversidade qualitativa desempenhará constantemente o papel de objeto, nunca o de sujeito. Será isso dizer que ela representa em nós qualidades de

"coisas em si"? Isso seria afirmar demais; no entanto, Kant tampouco nos dá o direito de fazê-la derivar exclusivamente do sujeito.

Um segundo patamar no escalonamento das determinações formais da consciência é constituído por "intuições *a priori*" de espaço e de tempo, isto é, pelas formas puras da receptividade sensível, oferecidas objetivamente à consciência, à maneira de conteúdo *a priori*. Desta vez, mais incontestavelmente que na sensação, é de fato o Eu que se apreende parcialmente a si mesmo. Mas de onde procede essa conversão sobre si? Por que ela assume a forma do espaço e do tempo? Kant sabe que, para entrar na consciência objetiva, tais formas terão de subordinar-se à unidade suprema do Eu transcendental; mas ele não as deduz desse Eu; em relação ao Eu transcendental, elas permanecem com algo de contingente.

Alcançamos, por fim, um terceiro patamar: a unidade aperceptiva pura, cunhada nas categorias; somente nela o sujeito transcendental se revela diretamente à consciência como puro ato de síntese.

Esses três planos superpostos — qualidades sensíveis, intuições *a priori* da sensibilidade, unidade da apercepção pura — confluem no objeto (imanente); em contrapartida, do lado do sujeito, a junção não se realiza bem; uma falha existe em dois níveis: nem as intuições puras de espaço e de tempo, nem as qualidades sensíveis derivam logicamente da unidade originária do Eu. Essa imperfeição no encadeamento sistemático dos planos formais da consciência e, sobretudo, a dualidade sempre hiante entre a unidade aperceptiva e o *a priori* da sensibilidade tiveram grande parte nas oposições mal reduzidas que denunciamos anteriormente: oposição entre objeto em geral e objeto de experiência, entre categorias puras e categorias esquematizadas, entre *Eu* transcendental e *Eu* empírico. Essas oposições seriam completamente reduzidas se conseguíssemos perfazer a unidade funcional do Eu, fazendo assim derivar, da espontaneidade do entendimento, todo elemento formal de nossas representações, desde os conceitos puros até as qualidades sensíveis inclusivamente. Vislumbra-se aqui uma evolução possível do

idealismo kantiano precisamente na direção em que o primado do ato sintético acabaria de afirmar-se.

Em outros pontos ainda, vimos esboçar-se, no idealismo de Kant, um desenvolvimento doutrinal cujo remate permanecia incerto.

Primeiro foi a existência de "conteúdos *a priori*" de pensamento. Encontrá-los, na *Crítica*, tem algo de desconcertante; isso porque eles devem inserir-se entre dois termos, supostamente complementares, de uma oposição frequentemente enfatizada por Kant, isto é, entre as formas *a priori* de unidade, "vazias" de conteúdo, e o dado sensível, "cego", único conteúdo possível de nosso pensamento, ao que parece. Decerto, o valor objetivo desses conteúdos *a priori* permanece "problemático"; não são "ideias puras" leibnizianas; eles revelam, no entanto, no interior do próprio entendimento, a existência de uma diversidade de representações que não é inteiramente imputável à experiência sensível. A significação objetiva deles amplificar-se-ia na medida em que cresceria a participação da espontaneidade intelectual na construção do objeto imanente.

E mais. Esses conteúdos *a priori* se inserem, em todo ato de conhecimento objetivo, com a característica de "dados *a priori*" (*Data a priori*): o surgimento contingente deles (*acquisitio originaria*), seja no plano das intuições puras, seja no do entendimento, introduz um *devir* ativo no interior do *a priori*. Embora extrinsecamente dependente de uma apresentação dos dados empíricos, essa "acquisitio originaria" afeta diretamente o sujeito transcendental, cuja espontaneidade assume por ela o ritmo da sensibilidade. Pressente-se tudo o que essa mobilização de um conteúdo transcendental implica, talvez, de consequências teóricas, sobretudo se considerarmos estabelecido, no entendimento discursivo, o primado absoluto do ato sintético sobre a unidade formal.

Por fim, como esse mesmo ato de síntese se revela à consciência? Indiretamente, decerto, por uma inferência fundada, em última análise, no princípio de razão,[321] mas antes disso, segundo Kant, por

uma apreensão metassensível direta, em que o espírito, aplicado a dados sensíveis, se conhece como "faculdade de síntese",[322] ou mesmo como "pura espontaneidade".[323] O texto da *Crítica* impede que chamemos "intuição" a essa apreensão do Eu transcendental por si mesmo; a bem dizer, ela não passa de uma "reflexão transcendental" sobre o "objeto empírico"; alcança no Eu transcendental, contudo, uma determinação metempírica positivamente *afirmável*; e realiza, portanto, alguma aproximação do modo intuitivo, aproximação esta que uma teoria completa do saber deveria explicar. Será que Kant assumirá essa tarefa? Desde já, ele parece demasiado envolvido nas vias da síntese ativa ou, em outros termos, do transcendentalismo dinâmico, para autorizar-se a ficar por aí: ou recuar para o puro "formal", ou avançar, no sentido do dinamismo, para um objetivo ainda velado: eis, a partir daí, a única alternativa aberta ao idealismo crítico.

Prossigamos nossa investigação.

§4 — O uso "prático" da razão

A. PAPEL HEURÍSTICO DAS "IDEIAS"

A dedução subjetiva das "ideias", na "Dialética transcendental", expõe como a coordenação e a subordinação de nossos juízos, segundo seu respectivo tipo formal (categórico, hipotético, disjuntivo) abre para a razão reflexiva três grandes escapes para um incondicionado.[324] Conforme for visto, nessa "Dedução das ideias", um processo subjetivo, comandado pela exigência fundamental de unidade da razão, ou apenas a representação de um escalonamento lógico de nossos juízos em três séries convergentes, simbolizadas, cada qual, por um limite ideal, falar-se-á ou não, no sentido próprio, de um movimento de organização do Eu. As conclusões negativas, agnósticas, da "Dialética transcendental" repousam na segunda interpretação, em que não está envolvida a verdadeira noção do movimento. Mas talvez essa

interpretação estática e minimizadora não baste para explicar, em toda a sua amplitude, o papel positivo — "regulador" ou "heurístico" — atribuído pela própria *Crítica* às ideias da razão.[325]

"Um lançar de olhos sobre o conjunto dos conhecimentos do entendimento mostra que a parte contributiva da razão, o que ela se empenha em realizar, consiste na organização sistemática do conhecimento".[326]

Todo sistema "é necessariamente presidido por uma ideia: a ideia da forma de *um todo de conhecimento*".[327] Longe de ser "o conceito de um objeto", essa ideia representa diretamente apenas uma unidade formal, superposta aos conceitos (objetivos) do entendimento.[328]

A constituição de ideias semelhantes, diz Kant, entra no "uso hipotético" da razão:

> Se a razão é a faculdade de derivar o particular do geral, então das duas uma: ou o que é geral já é *certo em si*, e dado; nesse caso, falta apenas um *juízo* para aí subsumir [o particular], que será necessariamente determinado por aí — chamo a isso de uso apodíctico da razão —; ou o (conceito) geral só é admitido, de início, problematicamente, como simples ideia: o particular (desta vez) é dado por certo, mas a universalidade da regra de que ele depende permanece um problema; tenta-se, então, aplicar essa regra a vários casos particulares, todos certos, a fim de ver se eles decorrem dela; sem caso afirmativo, se há alguma aparência de que todos os casos particulares que se apresentam derivam dela igualmente, conclui-se pela universalidade da regra; depois, desta, pela totalidade dos casos que não são de maneira alguma dados em si mesmos; isso é o que eu chamo de uso hipotético da razão.[329]

A função "reguladora" ou "heurística" das ideias transcendentais pertence àquele "uso hipotético da razão". Manifestamente, ela pressupõe, da parte do sujeito racional, uma verdadeira direção

impressa no regime do entendimento. Não pensemos na atividade de um "sujeito em si" e de faculdades psicológicas; atendo-nos ao plano transcendental, é permitido falar, com todo rigor, de um movimento espontâneo de unificação dos conceitos do entendimento sob o tipo exemplar da ideia "reguladora". Entre esse "movimento de conceitos" (nós o reencontraremos, num contexto mais amplo, em Hegel) e a imobilidade de um sujeito transcendental que suporíamos reduzido a um escalonamento de condições formais, a conciliação parece no mínimo dificultosa.

A "Dialética transcendental", mais ainda que a "Analítica", associa, portanto, à noção de *sujeito* a de certo dinamismo interno: o dinamismo de uma unidade *que se faz*, e que, nesse aspecto, difere da pura unidade lógica, perfeita desde o início. Do lado do *objeto*, igualmente, a "Dialética transcendental" projeta um fraco lampejo, que ainda não filtra através das conclusões da "Analítica". Registremos, nesse ponto, o pensamento de Kant, sem enfraquecê-lo nem exagerá-lo.

Em qualquer hipótese, permanece estabelecido, a seus olhos, que as ideias de nossa razão não são "constitutivas" de nenhum objeto verdadeiro, porque não pertencem à estrutura necessária de nenhum "objeto de experiência possível". Será isso dizer que elas são inteiramente desprovidas de *valor objetivo* ("objective Realität")? Kant considera, ao contrário, que o valor heurístico delas acarreta certo valor objetivo, mesmo do ponto de vista da razão teórica.

Com efeito, o papel positivo dessas "ideias" consiste antes de tudo em promover os direitos da unidade no âmbito objetivo da experiência. Ora, não é indiferente, para a perfeição intrínseca da experiência, para sua verdade de conjunto, apresentar uma organização mais ou menos unificada. A unidade se impõe *a priori*, como uma lei fundamental, em todos os níveis de nossos conhecimentos, em cada um deles segundo seu grau. Se os modos de unificação introduzidos pelas ideias "reguladoras" permanecem hipotéticos no desenho particular delas, refletem, em contrapartida, uma necessidade absoluta em sua

orientação geral, como expressões aproximadas de uma condição de unidade "constitutiva" da própria experiência.

Eis, ao menos, o que se pode ler na *Crítica*. Consideremos, por exemplo, a hipótese que reduz a causalidade das substâncias a "uma única força radical":

> Se considerarmos bem o uso transcendental do entendimento, constataremos que a ideia de uma força radical única não é apenas determinada à maneira de um problema, em vista de algum uso hipotético, mas oferece certa realidade objetiva, na medida em que postula a unidade sistemática das forças diversas da substância e confirma, assim, um princípio apodíctico da razão.[330]

Não é empiricamente, seguindo as sugestões da experiência, nem mesmo apenas dentro dos limites de cada substância, mas *a priori* e universalmente,

> para toda matéria em geral, que a razão pressupõe a unidade sistemática das diversas forças; isso porque as leis particulares da natureza entram sob leis mais gerais; e a economia dos princípios não é unicamente uma máxima para o bom uso da razão, mas uma lei interna de natureza. Na prática, não vemos como poderia intervir um princípio lógico de unidade racional [...], sem a pressuposição de um princípio transcendental, que impõe *a priori* essa unidade sistemática como necessária e inerente aos próprios objetos [...]. Com efeito, a lei da razão que impõe a busca de [unidade] é necessária, visto que, sem essa lei, já não haveria razão; sem razão, nada de uso coerente do entendimento; e sem esse uso regular, nada de marca suficiente da verdade empírica; e visto que devemos por conseguinte, em consideração dessa verdade empírica, pressupor a unidade sistemática da natureza como objetivamente válida e necessária.[331]
>
> O que há de notável [prossegue Kant] nesses princípios [reguladores] [...] é que eles parecem ser transcendentais e que, sem conter outra coisa além de simples ideias diretoras em prol de um uso empírico da

> razão (e esse uso só se relaciona às ideias de modo assintótico, sem nunca alcançá-las), possuem, ainda assim, como princípios sintéticos *a priori*, um valor objetivo, indeterminado, decerto; servem de regra para a experiência possível; são até empregados com sucesso como princípios heurísticos na elaboração da experiência.[332]

Em suma, eles submetem os objetos do entendimento à exigência universal de unidade, segundo a regra "esquemática" "do *máximo* na divisão e na vinculação do conhecimento intelectual sob um único princípio".[333] O valor objetivo deles não é, portanto, o de verdadeiros objetos, mas o de "máximas" verdadeiras, que servem realmente aos interesses do conhecimento objetivo, visto que nos ensinam "a pôr o uso empírico e determinado [isto é, objetivo] do entendimento completamente de acordo consigo mesmo, associando-o *tanto quanto possível* ao princípio da unidade universal e dele derivando-o".[334]

Vê-se, assim, que as ideias da razão pura, subjetivamente necessárias, são apenas hipotéticas ("problemáticas") como representações objetivas, mas são "categóricas" como máximas que regulam nossa atitude mental. Intimam-nos de modo absoluto

> a considerar todo encadeamento no mundo segundo os princípios da unidade sistemática, por conseguinte, *como se* (*als ob*) todas as coisas fossem oriundas de um ser único, compreendendo tudo como de uma causa suprema, perfeitamente suficiente",[335] e "*como se* essa causa houvesse a tudo produzido na qualidade de Inteligência suprema, segundo o plano mais sábio.[336]

Não sabemos, por ciência teórica, se a "suposição transcendental"[337] expressa no *como se* pode ou não realizar-se em si mesma objetivamente, mas sabemos que a aplicação intrépida dessa suposição à experiência levará o conhecimento empírico a seu máximo de valor objetivo. Um elo secreto associa *a priori*, portanto, as condições nativas do objeto de entendimento (nosso único objeto autêntico) e a

regra de método imposta pela razão: a relatividade do *como se* não macula de arbitrariedade a "máxima racional".

Será que vemos despontar, na própria órbita da razão especulativa, a oposição superficial e a solidariedade profunda entre uma *verdade da teoria* e uma *verdade da prática*?

B. OS POSTULADOS MORAIS, O REINO DOS FINS E A TRANSCENDÊNCIA DO OBJETO

Para além da especulação pura, o jogo subjetivo da "razão reflexiva", analisado em sua conexão necessária com a atividade moral, estética e técnica do homem, revela, sem dúvida alguma, no interior do Eu, um movimento ativo de determinações, orientado por um ideal supremo de unidade. Para levar nossa investigação nessa direção, deveríamos indagar longamente a *Crítica da razão prática* e a *Crítica do juízo*. No entanto, não será isso supérfluo aqui, de tanto que se torna manifesto, no próprio dado da segunda e da terceira *Crítica*, o componente dinâmico de toda vida do espírito?

Das obras publicadas por Kant, a *Crítica da razão prática* é aquela em que o dinamismo radical da razão se afirma mais abertamente, na plenitude de suas exigências incondicionais. Como "imperativo categórico", a razão vem exigir, de nossa ação deliberada, a mesma lei de *unidade universal* que ela impunha, como ato aperceptivo, às determinações objetivas de nossa consciência. É lamentável que, em vez de fazer a síntese direta desses dois aspectos de uma mesma posição soberana, o filósofo criticista tenha-se contentado em associá-los extrinsecamente pela teoria dos postulados. Esta última, aliás, exige de nossa parte um exame atencioso, pois representa uma evasão, perfeitamente consciente e intencional, rumo à transcendência metafísica. Quanto à *Crítica do juízo*, toda imbuída da ideia de "finalidade" cósmica, ela ordena tão bem o campo "problemático" do juízo reflexivo que ficamos tentados em ver, no sistema de finalidade que ela propõe, algo mais que a "assíntota"[338] de uma metafísica

finalista do objeto. Também isso merece ser examinado e confrontado com as conclusões da "razão prática".

A teoria dos postulados foi exposta brevemente em outro lugar.[339] Retomemos aqui alguns traços, na esperança de elucidar, tanto quanto possível, um ponto da exegese kantiana sempre controverso.

Antes que fosse publicada a *Crítica da razão prática* (1788), Kant havia pressentido cada vez mais claramente, ao longo de aproximadamente vinte anos, as compensações que a razão prática podia suprir à impotência da razão teórica diante dos objetos numênicos. Durante o período pré-crítico, esse pressentimento se traduz em alusões; na *Crítica da razão pura*,[340] a alusão se torna traçado preciso de um programa: Kant pede aí a seus leitores que admitam provisoriamente — e até se compromete a demonstrar depois — que as ideias transcendentais, simples hipóteses no plano teórico, em que falta a intuição que as objetivaria, podem, na falta de intuição, encontrar na ordem prática garantias indiretas de valor objetivo: quanto ao objeto transcendente das ideias, não se poderia provar (diretamente) que ele *seja*, mas se afirma necessariamente que ele *deve ser*; ele é "postulado" como condição *a priori* de possibilidade da ação moral, ela própria absolutamente obrigatória.[341] Só que essa afirmação objetiva, fundada na "prática", não vale, diz Kant, senão *para* a "prática" ("in moralischer Absicht"): a necessidade do postulado não é a do objeto transcendente que ele representa, mas aquela, em que o sujeito se encontra, de agir *como se* esse objeto fosse real.[342]

Em que sentido é preciso entender o valor puramente prático, ou moral, do postulado? Será que a objetividade que ele deriva da razão prática não diz respeito de maneira alguma à razão teórica — de tal modo que agir "como se" o postulado fosse verdadeiro não significaria *julgá-lo verdadeiro porque a ação moral o exige como tal*, mas apenas *querer ignorar, na ação, as reservas persistentes da razão teórica*? No primeiro caso, a razão prática exerce uma compensação; no segundo caso, sustenta uma ficção. A mesma pergunta é suscitada a respeito da

palavra "fürwahrhalten" (tomar por verdadeiro) empregada pela *Crítica da razão prática*[343] e pela *Crítica do juízo*[344] para caracterizar a atitude especulativa que os postulados morais exigem de nós.

A questão não carece de importância. Suscita o problema da estanqueidade mais ou menos completa das duas "razões" ou, mais precisamente, o problema da relação entre o *fundamento prático* dos postulados e a *possibilidade teórica* dos objetos postulados. No fundo, trata-se de saber se a razão, antes de toda divisão de si mesma em razão teórica e razão prática, já possui, como diz Delbos[345] em algum lugar, "um alcance objetivo geral".

Que "os princípios da razão pura, em seu uso prático, isto é, em seu uso moral, têm uma realidade objetiva":[346] eis, em resumo, o que nos ensinava, com respeito aos postulados, a *Crítica da razão pura*. Para apreciar os matizes acrescentados a essa declaração pela *Crítica da razão prática*, o mais seguro será deixar o próprio Kant explicar-se.

"Entendo", diz ele, "por *postulado* da razão prática […] uma proposição teórica, na medida em que esta última, teoricamente indemonstrável, é inseparavelmente solidária de uma lei prática válida *a priori* e incondicionalmente".[347]

Não devemos confundir os postulados da razão prática com os da matemática pura:

> Estes últimos postulam a *possibilidade de uma ação*,[348] cujo objeto era de antemão reconhecido possível com a inteira certeza de um conhecimento teórico *a priori*. Os primeiros postulam a própria possibilidade de um *objeto*, [...] em virtude do caráter apodíctico de leis *práticas* e, por conseguinte, apenas a serviço de uma razão prática.[349]

Eles estendem, portanto, a objetos novos o alcance de nossa razão.

No entanto, "como uma extensão da razão pura, sob o ângulo prático, é concebível sem uma extensão correspondente do conhecimento especulativo?".[350]

> Para estender um conhecimento puro de ordem prática, é preciso que um objetivo, ou um fim, sejam dados *a priori* à guisa de objeto (do querer) e que esse objeto, independentemente de todo princípio teórico, mas em consequência de um imperativo (categórico) que determina diretamente a vontade, seja representado como praticamente necessário; tal, aqui, o *soberano bem*. Ora, este último só é possível [concebível] se pressupusermos três conceitos teóricos [...]: a liberdade, a imortalidade e Deus. Assim, a lei prática, que prescreve a realização, num mundo dado, do bem mais perfeito possível, postula, em benefício de objetos [problemáticos] da razão pura especulativa, a possibilidade, a realidade objetiva, que essa razão não poderia assegurar-lhes. Assim, decerto, o conhecimento teórico recebe um acréscimo, mas que consiste unicamente nisto: conceitos que, de outro modo, seriam para ele problemáticos (puros objetos de pensamento) são agora ordenados, assertoricamente, entre os conceitos a que correspondem verdadeiros objetos.[351]

Pelo fato de a razão prática não poder isentar-se de perseguir o soberano bem,

> a razão teórica [que só concebe o soberano bem quando cercada de certas condições objetivas] se encontra autorizada a pressupô-los.[352] [...] Esse incremento da razão teórica, no entanto, não é uma ampliação da própria especulação; não permite usar a partir de agora positivamente, para fins teóricos, os objetos postulados[353] [...] [de fato] nada nos é dado da intuição deles [real ou possível].[354]

As três ideias transcendentais, que não eram

> ainda, por si mesmas, conhecimentos [...] mas apenas *pensamentos* (transcendentes) não contraditórios, são agora, em virtude de uma lei

> prática apodíctica, revestidas de realidade objetiva, como as tantas condições necessárias de possibilidade do próprio objeto [o soberano bem] que essa lei ordena a realizar; digamos de outro modo: é-nos indicado [pela lei pura prática] *que essas ideias têm objetos*, sem que nada nos indique como o conceito delas pode relacionar-se a um objeto: e essa [notificação da objetividade delas] não é ainda um conhecimento desses mesmos objetos. [...] Não houve, portanto, nenhum enriquecimento de nosso conhecimento de *objetos suprassensíveis dados*, mas houve uma expansão da razão teórica e de seus conhecimentos para o suprassensível em geral, na medida em que a razão teórica se viu obrigada a admitir a existência de semelhantes objetos [suprassensíveis], que ela permanece impotente para determinar mais.[355]

Do ponto de vista "prático", as ideias, de transcendentes e reguladoras que eram, "tornam-se *imanentes e constitutivas*, isto é, fundamentam a possibilidade de realizar o objeto necessário da razão prática pura (o soberano bem)".[356]

Os objetos postulados nos são dados, pela razão prática, como *verdadeiros objetos* em relação a nossa ação; e a razão teórica registra esse juízo de objetividade; leva até mais longe sua colaboração, aplicando a esses objetos reais as negações[357] e as afirmações[358] com que as ideias "reguladoras", antes de serem erigidas em postulados, cercavam seus objetos hipotéticos; melhor ainda: aplicando esses predicados de acordo com toda a amplitude exigida pelo absoluto moral. Por exemplo, na hipótese da existência de Deus, a razão especulativa prova que o autor e ordenador do universo deve ser "imensamente sábio, bom, poderoso etc.".[359] Ela não poderia ir mais longe: "a *onis*ciência, a bondade *absoluta*, a *oni*potência, etc.",[360] escapam à demonstração puramente física ou metafísica. No entanto (e isso é muito notável, observa Kant, no mesmo lugar), a noção de Deus, na medida em que postulada pela lei moral, recebe por isso não apenas a objetividade bruta, mas os próprios atributos de perfeição absoluta inacessíveis por qualquer outra via: a razão teórica julga, com

efeito, que Deus não poderia garantir a possibilidade do "soberano bem" se ele não fosse a onissapiência, a onipresença, o eterno, enfim, o Ser absolutamente perfeito.[361]

Não parece, a partir daí, que uma vez dada a obrigação absoluta da ação moral, todas as *relações* envolvidas na teoria dos postulados sejam de ordem lógica, analítica? Isso não é inteiramente exato. Com cuidado escrupuloso, Kant põe à prova a qualidade lógica das principais articulações de sua teoria. E retoma de mais alto toda a questão. "Uma necessidade da razão pura em seu uso especulativo conduz somente a *hipóteses*; a necessidade da razão pura prática conduz a *postulados*".[362]

A necessidade *teórica* corresponde à tendência do pensamento para sua própria perfeição *subjetiva*; no entanto, a possibilidade reconhecida de alcançar esse termo não é requerida para a objetividade dos conhecimentos que o precedem.[363]

> Ao contrário, a necessidade da razão pura *prática* é fundada num *dever*, na obrigação de atribuir a meu querer um objeto (o soberano bem) que eu persiga com todas as minhas forças; para fazê-lo, devo pressupor a possibilidade desse bem e de suas condições [racionais], a saber, Deus, a liberdade, a imortalidade.[364]

Ora, o *dever* impõe-se "por si mesmo, com certeza apodíctica", sem ter necessidade alguma de nenhum apoio especulativo.[365]

> Mas o efeito subjetivo dessa lei [do dever], quero dizer, a *intenção* [...] de perseguir a realização do soberano bem, pressupõe ao menos a possibilidade deste último; de outro modo, confrontar-nos-íamos com a impossibilidade prática de tender para o objeto de um conceito que seria, no fundo, vazio e destituído de objeto.[366]

Isso porque a intenção moral, longe de ser apenas uma decisão facultativa, determinada pelas inclinações contingentes, é "a

obediência a um comando absoluto, objetivamente baseado na natureza das coisas":[367] ela exclui, portanto, a dúvida sobre a possibilidade objetiva do fim comandado.[368] A adesão intelectual aos postulados, no sentido que acabamos de definir, é chamada por Kant de "fé moral" ou "fé racional pura prática".[369]

Aqui, porém, distinções mais sutis se tornam necessárias. Será que o ato de fé moral, pelo qual se reconhece a possibilidade do soberano bem, seria *ele próprio* objeto do comando moral? Não; Kant julga evidente

> que a crença na possibilidade do soberano bem não é obrigatória, e que nenhuma intenção moral impõe a exigência dela, mas que cabe à razão especulativa abraçar essa crença sem fazer-se de rogada; de fato, o que podemos seriamente alegar contra a possibilidade em si de uma correspondência entre o mérito de seres sensatos, que a fidelidade à lei moral torna dignos de serem felizes, e a posse efetiva de uma bem-aventurança proporcional? Do mesmo modo, quanto ao primeiro dos dois componentes do soberano bem, o que coroa a moralidade [a virtude], basta que a lei moral nos requeira uma ordem: isso porque duvidar da possibilidade desse componente [isto é, duvidar da possibilidade de obedecer ao dever] equivaleria a pôr em dúvida a própria lei moral. Já não é assim com o segundo componente, que estabelece uma proporção perfeita entre mérito e felicidade: para fazer aceitar sua possibilidade em teoria, não é necessário um comando, porque a razão teórica não faz objeção a isso; no entanto, a maneira como devemos conceber essa harmonia [superior] das leis da natureza com as leis da liberdade [não é tão determinada, a tal ponto que não] deixa algo a nossa escolha; e, dentro desses limites, visto que a razão teórica não decide a questão com certeza apodíctica, a impulsão decisiva pode ser dada por um interesse moral.[370]

Assim, portanto, a razão teórica, apoiada na razão prática, pronuncia-se *a priori*, com inteira certeza objetiva, pela possibilidade em si do soberano bem, isto é, pela necessidade de uma conciliação final da

virtude perfeita e da felicidade suprema. Em contrapartida, que essa conciliação não possa, sob hipótese alguma, realizar-se apenas pelo jogo das forças da natureza — que ela exija necessariamente uma Sabedoria criativa na origem dos dois reinos, o da "natureza" e o da "moralidade"[371] —, como demonstraríamos isso rigorosamente, por razões objetivas? Constatamos apenas que nenhuma interpretação exclusivamente "natural" encontra o menor apoio na experiência e que o recurso aos três postulados permanece, diante de nossa razão teórica, a única interpretação plausível do soberano bem. Este se imporia incondicionalmente, como Fim supremo, à nossa ação; nós obedecemos, ao adotar livremente os postulados, a uma exigência *subjetiva*, de coerência e unidade, que serve da melhor maneira possível aos "interesses morais", sem cair ela própria sob o comando absoluto do "imperativo" moral:

> O princípio que determina nossa afirmação dos postulados é, a bem dizer, *subjetivo* como necessidade [da razão]; ao mesmo tempo, como meio de promover um fim prático, *objetivo e necessário*, é o fundamento da *máxima* que faz considerar verdadeiros, na perspectiva moral, [certos objetos cuja demonstração teórica permanece insuficiente].[372]

Antes de tirar a conclusão desta seção, façamos um rápido reconhecimento na direção da terceira *Crítica*.

> A *razão prática* descobriu em nós um fim absoluto (o soberano bem), que temos obrigação de realizar *pela conformidade de nossa ação empírica com a lei de nossa liberdade*. Aceitar, como devemos, esse Fim supremo é admitir, por isso mesmo, entre nossas faculdades e o mundo dos fenômenos, a medida de *correspondência*, de acordo prévio, que permite uma busca eficaz do Fim supremo. Esse acordo prévio é concebido necessariamente como efeito de uma Inteligência ordenadora, que teria adaptado a constituição das coisas às exigências ativas de nossa razão prática.[373]

Eis, em resumo, segundo as seções II e IX da "Introdução" à *Crítica do juízo*, os pontos de articulação firmes que esta última encontra na *Crítica da razão prática*. Como se viu anteriormente, a necessidade apodíctica da lei moral não se discute; daí decorre, para a razão teórica, um corolário direto: a possibilidade da *ação* moral; e como essa possibilidade deve ser entendida segundo toda a amplitude do comando moral, ela inclui logicamente a possibilidade em si do *fim* moral supremo, isto é, do soberano bem, ao menos na medida em que ele representa uma perfeição moral. Até aqui, a aliança entre razão prática e razão teórica fornece conclusões certeiras, válidas objetivamente na ordem suprassensível dos fenômenos.

Do próprio ponto de vista de Kant, essa absoluta certeza deve estender-se, parece-nos, até a *harmonia* exigível entre perfeição moral e bem-aventurança. Com efeito, embora o valor da moralidade resida formalmente na boa vontade, não na ação exterior, o fato é que a retidão da ação externa é objeto obrigatório da boa vontade; se essa retidão fosse, em si, irrealizável, ou se a eficácia do querer moral no mundo dos fenômenos fosse quimérica, toda a ordem prática, e mesmo o imperativo categórico, tornar-se-iam ininteligíveis, incoerentes. Ora, a ação, no mundo dos fenômenos, está necessariamente submetida ao desejo da bem-aventurança. A harmonia final entre felicidade e virtude deve, portanto, ser objetivamente possível, se for verdade que a lei moral não padece, em si mesma, de incoerência.

Quanto à necessidade de uma Inteligência transcendente para fundamentar a harmonia dos dois elementos do soberano bem, isso é, propriamente falando, apenas um "postulado" prático, *subjetivamente necessário*, no sentido de que nossa razão, não vendo outra hipótese explicativa, mas podendo, em última instância, abster-se de formular alguma, cede à sua "necessidade" de unidade sistemática por um ato positivo de crença, conforme as sugestões do "interesse moral".

Para sermos lógicos, temos de admitir, portanto, no mundo dos fenômenos, uma estrutura que se preste às exigências da ação moral.

Se, além disso, obedecendo a um voto imperioso de nossa razão, postulamos uma suprema Sabedoria ordenadora, reconhecemos *a priori*, no mundo, não apenas um encadeamento mecânico de causas e efeitos, mas uma causalidade dirigida pela representação dos efeitos, isto é, uma ordem de fins objetivos. O que sabemos desses fins?

Não são dados objetivamente na experiência, que só conhece causas e efeitos. No entanto, cientes de que eles existem e devem ser subordinados ao fim moral supremo, podemos, partindo da ideia de "finalidade natural", reconstituí-los "hipoteticamente" no âmbito de um "sistema de experiência", indefinidamente perfectível e controlado perpetuamente pela ação. A edificação desse "sistema" é obra da "faculdade de julgar" considerada "em seu uso reflexivo".

> Esta última [escreve Kant] oferece-nos, na ideia de uma *finalidade* da natureza, o intermediário conceitual [que nos é indispensável] entre os conceitos de natureza e os conceitos de liberdade, isto é, um conceito que torna possível a passagem do puro âmbito teórico ao puro âmbito prático, da regularidade rígida do primeiro à perfeição final do segundo.[374]

À medida que ela se aperfeiçoa, nossa representação hipotética de "fins no mundo" deve perseguir os verdadeiros fins da natureza e tender assim para a intuição totalizadora que a Sabedoria criadora deles possui.

> Diante do juízo reflexivo, se não diante do juízo determinante, os princípios racionais nos fornecem razões suficientes para tomar o homem não apenas por um fim da natureza (*Naturzweck*), como o são todos os outros seres organizados, mas, nesta Terra mesmo, por fim *supremo* da natureza (*den letzten Zweck der Natur*), para o qual todos os outros seres naturais compõem um sistema de fins.[375]

No entanto, acima dos fins da natureza, há os fins da liberdade, os fins morais e, entre eles, o fim *absolutamente* derradeiro, "cuja possibilidade não é condicionada por nenhum outro fim":[376]

denominemo-lo "der Endzweck", "o fim supremo". A este último a natureza é radicalmente ordenada, incapaz, contudo, por si mesma, de realizá-lo; o homem, *agente livre*, é disso capaz, submetendo a natureza à "legislação incondicionada" da ordem moral. Sendo já "fim de última natureza", seu destino moral "torna-o capaz, também, de um fim supremo, ao qual a natureza inteira está subordinada teleologicamente".[377]

Conforme mostrado pela *Crítica da razão pura*, a interpretação finalista da natureza considerada em si mesma, sem levar em consideração o imperativo moral, corresponde indiscutivelmente a uma necessidade de nossa razão, sem ultrapassar, todavia, o valor lógico de uma hipótese plausível; sobre essa hipótese eram lançadas as bases da prova "físico-teológica", mais persuasiva que concludente, em favor da existência de um Criador muito sábio e muito poderoso. Evidentemente, segundo os princípios de Kant, todo esse trabalho construtor da faculdade de julgar procede da atividade "regulatória" ou "heurística" da razão e pode, no máximo, do ponto de vista teórico, solicitar de nós uma adesão de "fé doutrinária". Tal e qual, porém, abre caminho para as demandas absolutas da liberdade, para aquele complexo de exigências apodícticas e postulações teóricas que compõem a trama de uma "ético-teologia":

> A físico-teologia é uma teologia física mal compreendida, empregável apenas como preparação (propedêutica) à teologia; não pode contribuir [mais diretamente] para esse objetivo exceto agregando a si, como ponto de apoio, um princípio inteiramente diferente [o princípio moral].[378]

Torna-se então uma "ético-teologia",[379] objeto de um ato de "fé moral" cujo valor prático de certeza não é inferior, em sua ordem, ao valor garantido das evidências especulativas.[380]

Pode-se crer que a propensão manifesta da razão teórica para formular, por hipótese, uma interpretação finalista do universo e para

lançar-se, como que por instinto, à frente das exigências absolutas da razão prática, resulta da unidade intrínseca da razão como tal. É de fato o que insinuam, em várias ocasiões, as próprias declarações de Kant: não obstante a oposição entre as duas grandes esferas da atividade racional,

> nunca há, contudo, mais que uma única razão: seja do ponto de vista teórico, seja do ponto de vista prático, ela julga segundo princípios *a priori*; é claro, portanto, que, quando seu poder não basta, do primeiro ponto de vista, para justificar a afirmação de certas proposições, que, aliás, não lhe desagradam, contudo, tão logo essas mesmas proposições aparecem *vinculadas a um interesse prático* da razão pura, ela se vê obrigada a aceitá-las, não, decerto, como um produto de seu próprio solo, mas como uma contribuição estrangeira suficientemente garantida; mais ainda, tem o dever de compará-las e de encadeá-las, desdobrando todos os seus recursos de razão especulativa.[381]

As duas "razões" estão, portanto, *coordenadas* entre si; uma supre as insuficiências da outra. Mas isso ainda é dizer demais, porque a simples coordenação geraria conflitos: estão *subordinadas* uma à outra, *sob o primado da razão prática*:

> Na união da razão especulativa e da razão pura prática em prol do conhecimento, a *primazia* pertence à razão prática [...]. Em última análise, todo interesse da razão é prático [moral]: o próprio interesse especulativo é condicionado e só alcança sua plenitude no uso prático [moral].[382]

Já a "Metodologia da razão pura"[383] estendia a perfeição sistemática da filosofia para além do âmbito especulativo: como a verdadeira filosofia é "sabedoria", nossa própria concepção do mundo material, para ser completa, deve levar em conta valores morais. Desde já, sob a afirmação nítida do primado da razão prática, vemos esboçar-se, em sua fisionomia concreta, o sistema de metafísica outrora evocado abstratamente pela "Metodologia". A metafísica kantiana será

essencialmente, portanto, uma metafísica da razão prática, um dogmatismo moral. Uma metafísica puramente especulativa, uma ciência do *ser*, só poderia significar, no kantismo, uma metafísica da intuição intelectual (atual ou possível): a *Crítica da razão pura* proíbe-nos toda pretensão desse lado. À nossa condição humana, convém apenas uma metafísica do *dever ser*, inteiramente dependente das injunções absolutas da "liberdade" e que traduz simbolicamente, em termos de *ser*, as condições de possibilidade de uma tarefa obrigatória. As afirmações necessárias dessa "metafísica prática" impõem à nossa adesão intelectual autênticos objetos numênicos: os objetos da fé moral não são nem menos garantidos, nem menos reais do que os da ciência teórica; e quando Kant restringe a "um objetivo moral" ("nur in moralischer Absicht")[384] o uso legítimo dos primeiros, quer dizer apenas que a razão teórica, ao adotá-los, e mesmo ao elaborá-los em prol de uma ação, nada aprende com isso sobre as condições da intuição possível deles.

Uma última observação. Se a metafísica dos postulados é uma metafísica do *objeto*, deve-o à posição singular do sujeito racional, em que se encontram os dois mundos, o da natureza e o da liberdade, o do fenômeno e o do númeno. Cada vez mais, o homem vai revelar-se a nós como a chave do sistema kantiano, como o centro de perspectiva de onde todas as coisas devem ser vistas para assumir, a nossos olhos, seu justo valor.

> Não existe, no mundo, senão uma única espécie de seres cuja causalidade seja teleológica, isto é, orientada para fins, mas de maneira tal que a lei que lhes prescreve perseguir fins seja concebida por eles como incondicional, independente de todas as servidões naturais e, contudo, necessária em si mesma. O homem, como númeno, é um ser desse tipo. É o único ser do mundo em quem, por sua constituição natural, nos seja dado conhecer uma faculdade suprassensível (a *liberdade*), e mesmo [conhecer] em conjunto a lei de causalidade com seu objeto; isso porque esse objeto é algo que o

homem pode se propor como um fim supremo (como a realização mais elevada do bem neste mundo).[385]

A evolução ulterior do pensamento kantiano não destituirá o homem — "ser racional no mundo" — de sua situação privilegiada.

C. A LIBERDADE E A TRANSCENDÊNCIA DO SUJEITO

A seção anterior nos conduziu, por intermédio do sujeito moral, à afirmação de objetos numênicos. Agora, sem levar objetos em consideração, concentraremos nossa atenção no próprio sujeito, considerado como "liberdade". Essa consideração se insere naturalmente na perspectiva geral, mais dinâmica que formalista, que nos foi revelada pelo desenvolvimento do "sistema" kantiano desde 1787, aproximadamente. Comentadores recentes insistiram justamente nessa orientação tardia do kantismo. Delbos o havia assinalado, anteriormente, em uma frase que apreciamos citar, porque caracteriza com muita exatidão, em Kant, um ponto de vista nascente, que ainda não era uma teoria:

> É uma ideia-chave que se produz, e a partir de agora se estabelece, como uma força a um só tempo de combinação e de expansão, no centro da obra kantiana: [...] a ideia de que a razão, a razão soberana, é para nós ato, não representação, e que ela pode fazer valer suas noções próprias *somente nos usos* definidos pelas próprias condições de nossa *experiência científica* e de *nossa ação prática*.[386]

Pressente-se — e constataremos mais adiante — a irresistível força assimiladora exercida pela ideia de ato. No momento em que chegamos, Kant mal começa a sofrer o impulso. Em seu pensamento, o dinamismo do ato ainda se choca com demarcações formais não superadas; e aí se fragmenta. A causalidade da coisa em si (objeto em si ou sujeito em si) permanece um mistério. A *intuição a priori* da sensibilidade se subordina ao poder sintético do entendimento: mas de onde ela procede? O *ato aperceptivo* difere profundamente do *ato*

livre. A *atividade reguladora* da razão teórica pode favorecer os interesses da razão prática, mas seus âmbitos respectivos permanecem estanques. Se aproximarmos essas diversas ordens de atividade sob a rubrica comum de *ato*, ou de *dinamismo*, o elo de unidade, que criamos, ainda não passa de um elo abstrato. A bem dizer, a própria possibilidade de uma aproximação no âmbito teórico suscita problemas, que Kant cedo ou tarde deverá abordar. Feitas essas reservas, não se poderia enfatizar o suficiente a importância que já assume, para a sistemática kantiana, a ideia de *liberdade*.

> O conceito de liberdade, na medida em que seu valor real é demonstrado por uma lei apodíctica da razão prática, constitui a *pedra angular* de todo o edifício sistemático da razão pura, mesmo da razão pura especulativa; todos os outros conceitos (os de Deus e de imortalidade), inconsistentes enquanto permanecem na razão como puras ideias, vêm associar-se ao conceito de liberdade e recebem com ele, por ele, estabilidade e realidade objetiva: isto é, a *possibilidade* deles é *provada* pelo próprio fato de que a liberdade é real.[387]

Qual liberdade Kant exalta nesses termos? Será que a liberdade não é, muito modestamente, um dos três postulados do dever? Seguramente, explica o "Prefácio" da *Crítica da razão prática*, mas um postulado privilegiado:

> A liberdade é a condição da lei moral [...] [ao passo que] as ideias de Deus e de imortalidade não são condições da lei moral, mas apenas condições do objeto necessário de um querer determinado por essa lei.[388] [Para especificar ainda:] a liberdade [...] é a *ratio essendi* da lei moral, sendo a lei moral a *ratio cognoscendi* da liberdade.[389]

Na página anterior,[390] essa liberdade era identificada com a "causa incondicionada", cuja ideia, simples hipótese da razão teórica, permitia esquivar a terceira antinomia cosmológica.[391]

É preciso reconhecer, todavia, que, com frequência, e até na maioria das vezes, a liberdade, longe de assumir essa posição de honra, é enumerada em pé de igualdade com dois outros postulados, como condição, não precisamente da *lei* moral, mas da *execução* dessa lei, isto é, como condição da *ação* (*Handlung*) que se desenvolve no âmbito da "natureza", sobre a injunção de imperativos puramente racionais.

Não nos cabe defender aqui a — um tanto oscilante — terminologia de Kant. A maioria das dificuldades que os textos opõem se resolvem facilmente, se distinguirmos três sentidos que, nas *Críticas* e no *Fundamento da metafísica dos costumes*, a palavra "liberdade" pode assumir:

1. A "liberdade transcendental" da *Crítica da razão pura*,[392] isto é, a causalidade transcendente, incondicional, que é preciso sobrepor aos encadeamentos empíricos de causas e efeitos para resolver a terceira antinomia. Essa causalidade transcendente hipotética, eficaz no mundo dos fenômenos, produziria, no plano numênico, o que Kant denomina um "caráter inteligível", que determinaria, por sua vez, no plano fenomênico, um "caráter empírico".[393] Na liberdade assim concebida, Kant nos convida a distinguir um aspecto positivo, propriamente "transcendental": a "espontaneidade" ou "a faculdade de inaugurar *por si mesmo* um estado", sem nisso depender de nenhuma outra causa, e um aspecto negativo: a "liberdade prática", ou o "livre-arbítrio", isto é, a independência "em relação à pressão imposta pelos pendores da sensibilidade".[394]

2. A liberdade como "vontade legisladora", como "poder apodíctico da razão prática", como "*ratio essendi* da lei moral". Dessa liberdade, o imperativo categórico é expressão direta. Por exemplo, na *Crítica da razão prática*:

> O princípio único da moralidade, leiamos, consiste na independência completa em relação ao conteúdo material da lei (isto é, em relação a todo objeto desejado), mas, ao mesmo tempo, na determinação da

> faculdade livre pela pura forma legisladora universal, tal como uma máxima pode recebê-la [...]. A independência [em relação ao conteúdo material] é a liberdade no sentido *negativo*, mas *o poder da razão prática de autoprescrição da lei* [grifo nosso] é a liberdade no sentido *positivo*. A lei moral, portanto, nada expressa senão a autonomia da razão pura prática, isto é, da liberdade.[395]

É realmente nessa liberdade positiva e autônoma, decerto, que Kant enxergava a "pedra angular" de todo o edifício da razão; ele mesmo a aproxima da "liberdade transcendental", mas apenas, acreditamos, na medida em que esta é contraposta, pela *Crítica da razão pura*, à "liberdade prática", ou "livre-arbítrio".

3. A liberdade como liberdade de escolha, ou como "livre-arbítrio", isto é, como poder de obedecer à lei moral, mesmo a despeito da solicitação oposta dos "pendores". É essa liberdade que é pressuposta em assuntos da lei, pelo caráter obrigatório desta última. De fato, é impossível conceber a obrigação moral sem imaginar a possibilidade de satisfazer a ela. Ora, essa possibilidade de obediência à lei, essa possibilidade de determinar-se a si mesmo, no mundo dos fenômenos, em conformidade com preceitos racionais, pressupõe por sua vez, no agente, um grau proporcional de independência em relação às coerções da sensibilidade; no plano empírico, essa independência equivale a uma escolha entre diversas séries possíveis de fenômenos. Não raro a *Crítica da razão pura* fala da liberdade na acepção que acabamos de mencionar; e é nesse sentido, mais que no sentido de "vontade legislativa autônoma", que a liberdade é denominada um *postulado*:

> Os postulados são a *imortalidade*, a *liberdade* considerada positivamente (como causalidade de um ser, na medida em que ele pertence ao mundo inteligível) e a *existência de Deus* [...] O segundo [o postulado da liberdade] decorre da necessidade de pressupor a independência [da ação moral] em relação ao mundo sensível, e o poder de determinar a própria vontade segundo a lei de um mundo inteligível, isto é, segundo a lei da liberdade.[396]

Das três significações da palavra "liberdade", a primeira se encontra nas duas outras, mas a segunda e a terceira são diretamente contrapostas uma à outra, pelo próprio Kant, quando este distingue entre autonomia do imperativo moral e *autocracia* da ação moral no mundo:[397] duplo aspecto da causalidade numênica de um sujeito livre, conjuntamente capaz de comandar a si mesmo e de obtemperar ao próprio comando.

Seja qual for, aliás, o aspecto pelo qual se considere a liberdade — como imperativo absoluto da consciência, ou então como faculdade de responder ou de se esquivar dessa injunção —, de todo modo, no princípio da razão prática, aparece uma espontaneidade ativa, intrinsecamente numênica, que se impõe soberanamente ao mundo dos fenômenos. Dessa *espontaneidade* transcendente ouvimos dizer, por Kant, que ela é o fundamento dos postulados, mais ainda, "a pedra angular de todo o edifício da razão, mesmo especulativa".

No entanto, essa última declaração ainda não nos entregou a plenitude de sentido que ela encerra.

Com efeito, não obstante a convergência das grandes linhas, a unidade do sistema da razão pura permanece demasiado incompleta para que já seja possível assentar aí a "pedra angular". Limitar-nos-emos a apontar três indícios bem visíveis desse estado de inacabamento.

a) Entre as razões teórica e prática, as relações demonstradas por Kant não ultrapassam, até aqui, certa concordância exterior, no máximo uma harmonia natural que sugere uma unidade mais radical; esta, porém, não tem expressão definida num sistema que afirma com insistência, ao contrário, a estanqueidade total dos dois campos de operação racional.

b) Entre a "possibilidade em si", que é preciso conceder aos objetos postulados, e sua "possibilidade teórica", isto é, a possibilidade da "intuição" deles, a defasagem não pode ser compensada nem pela

segunda, nem pela terceira *Crítica*: a tentativa de reconstrução teórica desses objetos, empreendida na *Crítica do juízo* por um método de aproximação crescente (que faz pensar no método leibniziano das "verossimilhanças"), não apenas fornece tão somente "hipóteses", como chega a ser impotente, segundo Kant, para conferir a estas últimas um grau de "probabilidade" verdadeira, para erigi-las, do ponto de vista teórico, em "opiniões".[398]

c) Lembramo-nos da posição eminente que a *Crítica da razão pura*[399] atribuía à *atividade sintética originária* da consciência: essa "unidade sintética" se tornava o ápice de "toda a lógica e, depois dela, da filosofia transcendental; numa palavra, tornava-se o próprio entendimento (*Verstand*)". Aqui, a *liberdade*, por sua vez, é declarada "pedra angular" do sistema da razão pura. Decerto, o ato aperceptivo e a atividade livre têm funções diferentes. Será que, por isso, renunciaremos a lançar uma ponte entre os dois cimos? Diferentes em excesso para serem reduzidas à identidade, elas oferecem demasiadas analogias para não exigir, entre si, um elo de unidade sistemática. Dirijamos toda a nossa atenção a esses problemas não resolvidos.

CAPÍTULO IV: Na última virada do idealismo kantiano

§1 — Kant faz um balanço (1793)

Em 1790, a Academia Real de Berlim punha em concurso, com prazo até 1 de janeiro de 1792, a pergunta seguinte: “Quais são os progressos reais da metafísica na Alemanha desde o tempo de Leibniz e de Wolff?”. A duração do concurso, depois disso, foi prorrogada até 1 de junho de 1795. Das dissertações apresentadas, três foram julgadas dignas de prêmio: as de *Schwab*, de *Reinhold* e de *Abicht*.

Kant parece haver cogitado só em 1792 tratar pessoalmente a questão proposta; nela trabalhava com certeza em 1793. Posteriormente, abandonou a empreitada, deixando em forma manuscrita três redações inacabadas; no entanto, confiou esses fragmentos e alguns anexos a F. Th. Rink, encarregado de pô-los em ordem e deles extrair, se possível, uma publicação. Esta ocorreu em 1804, pouco depois da morte de Kant.

Como Rink compreendeu seu papel de editor? Se acreditarmos em seu “Prefácio”, ele teria publicado integralmente os manuscritos que lhe foram confiados: sua intervenção pessoal ter-se-ia limitado às transposições locais estritamente necessárias para fundir num único conjunto as três versões incompletas; ele relega ao apêndice os fragmentos que não haviam encontrado lugar em sua construção. A maioria das críticas que se ocuparam dos *Fortschritte* avaliaram severamente esses remanejamentos topográficos e até censuraram Rink de haver alterado aqui e ali o texto original. Os manuscritos, que permitiriam decidir o debate, não foram encontrados.[400]

Para o uso que aqui devemos fazer dos *Fortschritte*, as imperfeições da edição de Rink são quase irrelevantes. As linhas doutrinais não poderiam ser grandemente afetadas por algumas variantes possíveis da expressão. Quanto à ordenação do conjunto, pode-se não ficar satisfeito com ela; e teríamos preferido, decerto, a reprodução pura e simples dos manuscritos. No entanto, será que vale a pena nos estendermos nessas questões, se está claro, em qualquer hipótese, que Kant só havia tirado um partido bem medíocre da ocasião, que se lhe oferecia, de concentrar numa poderosa síntese toda a sua filosofia e marcar lugar, por sua vez, na história das ideias? Contudo, na falta de uma obra-prima, seu opúsculo inacabado nos proporciona um documento precioso sobre a concepção que ele possuía de um "sistema da razão pura" no momento em que, estando o período das três *Críticas* encerrado, seu pensamento iria entrar numa nova e última virada.

Aos olhos de Kant, o desenvolvimento da metafísica através das eras apresenta-se escalonado em três grandes fases: a primeira, em que se organiza um dogmatismo especulativo ("theoretisch-dogmatischer Fortgang") ainda plenamente confiante no valor da razão, estende-se da Antiguidade até Leibniz e Wolff; a segunda, considerada sobretudo no período imediatamente subsequente a Leibniz-Wolff, caracteriza-se por uma espécie de suspensão cética ("skeptischer Stilstand") de nossos assentimentos absolutos, abalados pelas "antinomias"; a terceira fase nada mais é que a entrada kantiana nas vias de um "dogmatismo prático" ("praktisch-dogmatische Vollendung"), em que a razão humana, esclarecida pela *Crítica*, alcança seu equilíbrio definitivo.[401]

Vemos em que aspecto, segundo Kant, essa última fase repete as duas outras, e em que aspecto as ultrapassa.

Estabeleceremos primeiro o sentido de alguns termos.

A *metafísica*, diz-nos, "é a ciência que permite passar, por via racional, do conhecimento do sensível ao do suprassensível".[402] O conceito de entendimento, por exemplo, o conceito de causa, enquanto

se incorpora à representação singular "de uma experiência possível", liga-se ainda ao "âmbito do sensível":[403] é um conceito físico. A metafísica jaz além, é transcendente.

A *ontologia*, parte da metafísica, é "a ciência que ordena em sistema os próprios conceitos e os princípios do entendimento, na medida em que eles dizem respeito, de maneira geral, a objetos dados pelos sentidos".[404] Não alcança em si mesma nenhum objeto suprassensível, nada senão uma estrutura formal de objetos possíveis dos sentidos, e constitui, portanto, apenas uma "propedêutica" à metafísica propriamente dita. Denomina-se, por isso, "filosofia transcendental, porque contém as condições e os elementos primordiais de tudo o que podemos *conhecer a priori*".[405]

A metafísica acaba de ser definida por seu objetivo, a apreensão do suprassensível; esse objetivo, aliás, é acessível à nossa razão somente pelos meandros da prática. Nas escolas, a palavra "metafísica" se reveste de uma acepção mais estrita: "É o sistema de todos os princípios do puro conhecimento racional *teórico* por conceitos, ou, mais sumariamente, o sistema da filosofia *teórica* pura".[406]

O realismo dogmático das escolas — inclusive até Leibniz e Wolff — atribuía à metafísica, isto é, ao "sistema dos puros conhecimentos teóricos da razão" o valor de um conhecimento objetivo de "númenos". O traço mais aparente do idealismo de Kant é, ao contrário, a "fenomenalidade" de todo conhecimento objetivo. Os *Fortschritte* destacam com vigor o ponto de doutrina que, de certa forma, resume o fenomenalismo kantiano: a necessidade de uma "intuição *a priori* da sensibilidade":

> O conhecimento [propriamente dito] consiste no juízo em que se expressa um dado conceito de realidade objetiva, isto é, um conceito cujo objeto correspondente pode ser dado na experiência. Ora, toda experiência abrange, a um só tempo, a intuição de um objeto (isto é, uma representação direta e singular pela qual o objeto é *dado* como

objeto a ser conhecido) e, secundariamente, um conceito (isto é, uma representação mediada, que permite *pensar* esse objeto por meio de uma característica comum a vários objetos). Dessas duas espécies de representações, nenhuma basta isoladamente para constituir um conhecimento. Se há de fato conhecimentos *a priori*, deve haver *intuições a priori* tanto quanto conceitos *a priori*...

Para ser possível *a priori*, uma intuição só pode ter por conteúdo a forma com que o objeto se oferece a ela, porque a expressão "conceber algo *a priori*" significa: conceber uma representação antes mesmo da percepção dessa coisa, antes que se tenha empiricamente consciência dela e independentemente dessa consciência empírica [...]. Semelhante intuição, que alcança apenas a forma, chama-se: *intuição pura*.[407]

Não é, aliás, a forma do objeto, tal como ele é em si, que torna possível a intuição pura, mas a forma do *sujeito*, isto é, da faculdade sensível capaz dessa representação. A subjetividade é aqui condição de aprioridade. Com efeito, pode-se saber *a priori* como e com que forma os objetos dos sentidos serão percebidos: sê-lo-ão de acordo com o que for permitido pela forma subjetiva da sensibilidade (isto é, a receptividade do sujeito na intuição de tais objetos); e, para falar com exatidão, não se deveria dizer que a forma do objeto é representada por nós na intuição pura, mas antes que nossa intuição *a priori* de objetos dados só pode efetuar-se segundo uma condição formal e subjetiva da sensibilidade.[408]

"Ora, a *Crítica da razão pura* demonstrou que as representações de espaço e de tempo eram precisamente as intuições puras cuja exigência acabamos de afirmar acima".[409] Pelo fato de elas serem, conjuntamente, formas de recepção do dado sensível (formas da intuição empírica) e formas subjetivas, percebidas em si mesmas como intuições puras, fundamentam a *objetividade* do conhecimento, isto é, fornecem à nossa consciência as condições permanentes de uma experiência possível; no entanto, atestam a *fenomenalidade* desse conhecimento,

visto que o conteúdo empírico deste último, seja qual for, assume inevitavelmente a forma subjetiva, espaço-temporal, da nossa sensibilidade.[410]

Em resumo: num entendimento discursivo, nada de *conhecimento objetivo* sem *intuição a priori* de uma sensibilidade; mas nada de intuição *a priori* de uma sensibilidade sem *fenomenalidade* da *intuição empírica* correspondente, isto é, sem *idealidade transcendental* da forma dessa intuição empírica; por conseguinte, em *nossa* sensibilidade, nada de intuição *a priori* sem idealidade transcendental *do espaço e do tempo*, formas necessárias de *nossa* intuição empírica do dado.[411]

Por sua posição central na teoria kantiana do conhecimento objetivo, a intuição *a priori* aparece a Kant como o verdadeiro achado pessoal, como a linha divisória entre seu idealismo transcendental e o realismo dogmático (de Leibniz-Wolff).[412]

À intuição pura do espaço-tempo se associa a possibilidade do "Eu empírico", isto é, a possibilidade, para o Eu, de fazer-se objeto diante de si mesmo na consciência empírica. É por ser capaz de discernir a aprioridade da forma espaço-temporal dos objetos sensíveis que o Eu pode reconhecer, nas representações do sentido interno, a expressão fenomênica dele mesmo.[413] Falar-se-á de um duplo Eu ("doppelte Ich"), o do pensamento e o da intuição do sentido interno, e até de uma dupla subjetividade da "pessoa";[414] no entanto, "não se entende por isso uma dupla personalidade: o Eu que pensa e intui constitui sozinho a *pessoa*; quanto ao Eu objeto de minha intuição, ele é *coisa* como todos os outros objetos fora do Eu".[415]

O problema dos dois "eus", que deixamos anteriormente sem solução,[416] não foi resolvido nessas passagens dos *Fortschritte*; no entanto, aí já se percebe a tendência de considerar pensamento e intuição pura da sensibilidade como manifestações escalonadas de uma única e mesma espontaneidade da "pessoa".

Essa tendência é a mesma que leva Kant a tentar reduzir o dualismo demasiado radical deixado pela *Crítica da razão pura* entre a "Estética transcendental" e a "Analítica transcendental". Seu esforço de unificação é simbolizado — timidamente ainda — nos *Fortschritte* pelo novo relevo conferido à palavra *Zusammensetzen*. A bem dizer, *Zusammensetzen* é apenas a tradução alemã de *synthesis;* no entanto, a substituição corriqueira de um termo ao outro se acompanha de uma simplificação, ao menos verbal, na apresentação das sínteses cognitivas; a partir daí, a formulação é franca: "Todas as representações constitutivas de uma experiência devem ser postas na conta da sensibilidade, com uma única exceção, a do *construto* (*du Zusammengesetzte*) como tal".[417]

Vale a pena insistir no alcance direto dessa declaração:

> A forma subjetiva da sensibilidade, quando ela se incorpora aos objetos sensíveis como a própria forma deles — conforme o exige a teoria da fenomenalidade dos objetos do sentido —, introduz na determinação desses objetos uma representação que não pode ser separada deles, a saber: a de ser *composto* (*Nämlich die* [*Vorstellung*] *des Zusammengesetzten*). Isso porque não podemos conceber um espaço determinado exceto percorrendo-o [literalmente: traçando-o], isto é, acrescentando espaço a espaço; e o mesmo vale para o tempo.[418]

Ao ler estas linhas, gostaríamos de indagar Kant sobre a relação exata que ele estabelece entre a representação da *Zusammensetzung* (montagem, construção, síntese) e a *intuição pura* do espaço-tempo. Seu texto oferece alguns elementos de resposta à nossa pergunta. Para bem compreendê-los, não esqueçamos que uma intuição pura (não empírica) só se torna consciente para nós no interior de uma intuição empírica, cuja forma ela isola como forma. É sempre, portanto, da representação concreta de objetos sensíveis que se depreenderá, para nossa consciência, a intuição pura das formas *a priori* de espaço e de tempo. No entanto, será que a intuição (objetiva) dessas formas *em si mesmas*, com a aprioridade que as distingue da diversidade empírica

que elas unificam, é de fato algo além da própria apercepção desse diverso empírico, na medida em que ele nos aparece condensado e ordenado (construído, "zusammengesetzt") espacial e temporalmente? Kant escreve a esse respeito:

> A representação de um *construto*, como tal, não é uma simples intuição; requer o conceito de uma síntese (*einer Zusammensetzung*) passível de ser aplicado à intuição espaço-temporal. Esse conceito (como o de seu oposto, o *simples*), não é desligado das intuições, à maneira de uma representação parcial contida nestas últimas: é um conceito fundamental (*Grundbegriff*), é um conceito *a priori*, é, enfim, no entendimento discursivo, o único conceito fundamental *a priori* que se encontra originariamente na base de todos os conceitos de objetos sensíveis.[419]

Espaço e tempo são formas da sensibilidade; seria então a intuição pura do espaço e do tempo uma síntese do entendimento? Isso é o que Kant nos dirá:

> Como conceito *a priori*, a síntese (*Zusammensetzung*) não pertence à receptividade sensível, mas à espontaneidade do entendimento.[420] [Por outro lado:] Espaço e tempo, considerados subjetivamente, são formas da sensibilidade; mas para concebê-los objetivamente, como objetos de intuição pura (e, sem isso, como falar deles?), é preciso, previamente, o conceito de um *Zusammengesetzte* [de uma estrutura sintética] e, por conseguinte, também o de uma *Zusammensetzung* ou de uma síntese [ativa] da diversidade, o que pressupõe que a unidade sintética aperceptiva [seja ligada a essa diversidade por uma diversidade correspondente de funções *a priori*, isto é, por *categorias*].[421]

Em suma, as formas *a priori* de espaço e de tempo — cuja origem Kant não explica — só podem objetivar-se diante de nossa consciência como intuições puras através do conceito *a priori* de "síntese". A intuição pura do tempo e do espaço nada mais seria, portanto, do que

a forma *a priori* do sentido, considerada não tanto em sua função elementar de recepção do *dado bruto* (estágio da *Wahrnehmung*), mas em sua participação na construção imanente do *objeto de experiência*, como forma intrinsecamente constitutiva desse objeto (estágio da *Erfahrung*).[422] E essa participação na construção do objeto, dir-se-ia facilmente que ela é ao mesmo tempo *estática*, como produto formal, estrutural, da atividade sintética do espírito, e *dinâmica*, como causalidade quase exemplar que preside imutavelmente à síntese efetuada.

Em torno da *intuição a priori* do sentido, comandada e completada pelo conceito *a priori* da *Zusammensetzung*, podem, portanto, ser agrupadas várias noções que, na *Crítica da razão pura*, formavam a trama da "Estética" e da "Analítica" transcendentais. Das *Críticas* aos *Fortschritte*, não percebemos verdadeira divergência doutrinal; no entanto, é fácil constatar uma mudança da tonalidade de conjunto, que se tornou mais homogênea, e um deslocamento de ênfase no sentido do primado da síntese sobre a simples aprioridade formal.

No entanto, essa importância maior da síntese ainda não realiza a unidade sistemática perfeita. Por exemplo, uma dificuldade que expusemos anteriormente[423] subsiste: o *Zusammensetzen*, o "construir", era apresentado por Kant como um princípio originariamente único: de onde vem, então, a pluralidade das categorias? Na "primeira redação" dos *Fortschritte*,[424] lemos isto, que não destoa em nada da *Crítica da razão pura* e dos *Prolegômenos*:

> Essas categorias — é preciso observar — não pressupõem nenhuma espécie particular de intuição; não pressupõem, por exemplo, a única intuição possível para o homem, a intuição sensível de espaço e de tempo; mas elas são formas de pensamento que correspondem ao conceito de um objeto de intuição em geral, seja qual for a intuição de que se trate, mesmo uma intuição suprassensível (de que não podemos, aliás, constituir nenhum conceito próprio).

Essas categorias devem evidentemente derivar do entendimento puro, sem levar em conta a diversidade *a priori* das intuições puras da sensibilidade: a correspondência efetiva das primeiras às segundas (ou, como dizíamos anteriormente, das categorias puras às categorias esquematizadas) permanece um profundo mistério. É verdade que a mesma "redação" dos *Fortschritte*, algumas páginas mais adiante,[425] parece fazer depender — direta ou indiretamente — da diversidade *a priori* das intuições sensíveis toda especialização da pura *Zusammensetzung* (ou da unidade sintética da apercepção); eis algumas linhas significativas do texto cujo início foi citado anteriormente:[426]

> [O conceito de intuição pura da sensibilidade pressupõe o da *Zusammensetzung*] e, por conseguinte, pressupõe também uma unidade sintética da apercepção em ligação com a diversidade [sensível]: essa unidade da consciência exige, segundo [*nach*] a diversidade das representações intuitivas de objetos no espaço e no tempo, uma diversidade de funções que possa unificá-los, e que se denominam categorias.[427]

Essa passagem faz mais do que descrever a correspondência de fato entre entendimento puro e intuições formais de espaço e de tempo; insinua mais: no mínimo uma harmonia preestabelecida, uma afinidade natural entre os dois planos de representação superpostos no objeto.

No entanto, Kant quase não aprecia esse gênero de soluções, demasiado extrínsecas aos elementos do problema. Seus hábitos de espírito e o movimento geral de seu pensamento nos *Fortschritte* antes orientariam para outra solução, ainda não formulada, mas talvez já pressentida: que as intuições *a priori* da sensibilidade, não menos que as categorias, procedem de uma única e mesma atividade sintética do sujeito, de um único e mesmo *Zusammensetzen*.[428]

A intuição *a priori* da sensibilidade é apresentada por Kant, portanto, como a contribuição original da filosofia crítica ao desenvolvimento da metafísica especulativa, que só poderia ser uma "metafísica da natureza".[429] O "suprassensível" não é aí conhecido como objeto em si: "noumenorum non datur scientia", mas aí se insinua sob o prisma "ideal" dos "conceitos *a priori*", constituintes formais de objetos imanentes, fenomênicos.[430] Por isso, no campo da razão teórica, o kantismo fica honrado em evitar duas posições extremas: contra o empirismo cético, ele mantém os direitos de uma filosofia transcendental, isto é, de uma "ontologia" da razão pura; ao mesmo tempo, porém, reduz as pretensões do dogmatismo ontologista, fonte de antinomias.

E mais. No âmbito da *razão prática*, a ideia transcendental de "liberdade", chave da posição kantiana, torna-se reveladora de uma ordem subjetiva de realidades numênicas. O kantismo possui, assim, ao lado de uma ontologia formal, propedêutica para toda metafísica especulativa, uma verdadeira metafísica do objeto prático, uma "metafísica dos costumes".[431]

Aqui, uma objeção faz hesitar, por um momento, o autor da dissertação.[432] Será que a solução fornecida por ele permanece no âmbito do problema proposto para concurso? "Progressos" (*Fortschritte*) pressupõem um terreno contínuo, em que se marcam os passos à frente. Os sistemas ontologistas, encontrando na metafísica especulativa o fundamento racional da metafísica prática, não tinham de mudar o terreno para efetuar a passagem de uma à outra. No entanto, após a prova do criticismo, essa continuidade de terreno é interrompida: de uma "metafísica da natureza", nenhuma via, ao que parece, ainda conduz a uma "metafísica dos costumes".[433] Se alcançamos esta última, não pode ser, portanto, por um "progresso" regular, como na metafísica clássica, mas sim por um salto brusco a outro plano, por uma μετάβασις είς αλλο γένος.[434]

Kant rejeita a objeção. Entre natureza e liberdade, a *finalidade* (*die Zwekmässigkeit*) lança realmente uma ponte:

> Entre os conceitos pelos quais conhecemos a natureza, [...] existe um que oferece aquela particularidade de tornar inteligível, não o que pertence ao objeto, mas o que nós mesmos inserimos aí; esse conceito, sem fazer parte integrante, a bem dizer, do conhecimento objetivo, nem por isso deixa de ser um meio ou um princípio de conhecimento, proveniente da razão; é até um princípio de conhecimento teórico, não, porém, de conhecimento dogmático.[435]

Com efeito, "o conceito de uma teleologia da natureza é fundamentado no poder, que descobrimos em nós, de vincular nossas representações segundo uma hierarquia de fins (*nexus finalis*)",[436] coroada por um incondicionado na série dos fins, isto é, por um "fim supremo" (*Endzweck*). Ora, o fim supremo, ápice de nossa interpretação *problemática* da natureza, é precisamente o "soberano bem", *obrigatoriamente* buscado por nós através dos fenômenos: perseguido como um dever que se impõe à nossa liberdade[437] e, por conseguinte, como um fim (numênico) objetivamente necessário. Aqui não há, portanto, construção forjada de uma metafísica prática, a pontificar em esplêndido isolamento, mas antes, sob a égide das leis da liberdade, extensão da ordem teórica à ordem prática, junção da ordem da natureza à ordem dos costumes.

Vê-se o papel mediador da ideia de fim. A análise do conceito *a priori* de "fim supremo" (*Endzweck*) conduz aos três objetos suprassensíveis da teoria dos postulados: o "suprassensível em nós", isto é, a liberdade, como "autonomia" da razão prática e como "autocracia" do querer; o "suprassensível acima de nós", isto é, Deus; o "suprassensível posterior a nós", ou melhor, posterior à nossa existência terrestre, isto é, a imortalidade da alma.[438]

Não obstante a insistência com que Kant apresenta sua doutrina dos postulados morais como um verdadeiro progresso metafísico, como a

"consumação" (*Vollendung*) de toda metafísica humana — terceiro e último estágio do progresso metafísico —, ele não esquece que a qualificação dessa metafísica para requerer de nós um assentimento absoluto não jaz na constituição teórica dos *objetos*, mas nas exigências dinâmicas do *sujeito*. Por isso, por mais garantida que ele a julgue, a metafísica dos postulados não passa, a seus olhos, de um "dogmatismo prático": não uma *ciência*, mas uma *fé*.[439] E até vemos reaparecer, sob sua pluma, expressões que, tomadas ao pé da letra, conviriam melhor a um pragmatismo cético do que a um "dogmatismo prático".

Eis, por exemplo, uma formulação das mais desconcertantes, porque parece reduzir a afirmação dos postulados a simples ficção metodológica:

> Nesse caso [de uma metafísica prática], não temos de considerar o que é em si mesmo o objeto suprassensível, mas apenas como, do nosso lado, devemos pensá-lo e conceber sua estrutura, para nos tornarmos capazes de perseguir o objeto dogmático-prático da moralidade pura, isto é, o fim derradeiro que é o Bem supremo. Não se trata de investigações sobre a natureza de coisas que construímos para nós mesmos a fim de obedecer a uma necessidade prática, e que, talvez, não existam fora da ideia que concebemos delas.[440]

A reserva enunciada nestas linhas é repetida em várias ocasiões nas páginas seguintes do opúsculo;[441] mas tem sua contrapartida. Consideremos, por exemplo, a existência de Deus. Do ponto de vista da razão teórica, trata-se aí de mais que uma opinião arbitrária (que um "blosses Meinen"), menos que uma verdadeira probabilidade.[442] No entanto, declara-nos Kant, a afirmação dessa existência é absolutamente garantida, considerada do ponto de vista prático: assim, no fim das contas, permanece absolutamente garantida, se não para o entendimento isolado, ao menos "para o homem": "O argumento moral poderia, portanto, chamar-se um *argumentum* κατ' ἄνθρωπον".[443]

O *sistema* legítimo da razão pura — em outras palavras, a metafísica envolvida nas três *Críticas* — começa a desenhar-se. Da metafísica antiga, prolongada até Leibniz e Wolff, Kant guarda uma *Wissenschaftslehre*, [uma "teoria da ciência"] que é uma *ontologia formal*; da reflexão dissolvente que tende ao fenomenismo cético, ele mantém uma *Zweifellehre*: a *dialética das antinomias*, com seu aspecto negativo (a incognoscibilidade dos números) e seu aspecto positivo (a possibilidade lógica e a função heurística dos números); em si mesma, a doutrina kantiana se apresenta como um *realismo da razão prática*, comandado pela ideia viva da liberdade; é uma doutrina positiva da *sabedoria*, uma *Weisheitslehre*,[444] que deriva apenas do dever moral tudo o que ela tem de absoluto, mas que deve pedir à "analogia" da razão especulativa uma expressão conceitual desse absoluto, ou, melhor dizendo: a única expressão conceitual possível para nós desse absoluto.[445]

Se a metafísica é, como dizíamos anteriormente, o conhecimento racional que dá acesso ao *suprassensível*, Kant pode se gabar — e disso não se abstém[446] — de haver concluído o esboço da única metafísica possível após a *Crítica*; seus escalões inevitáveis são claramente desenhados; são eles: 1. O *suprassensível*, como estrutura formal *a priori* de uma metafísica da natureza (ontologia formal). 2. O *suprassensível*, como objeto numênico problemático (solução das antinomias). 3. O *suprassensível*, como existência postulada pela ação.

§2 — Kant e Beck

A correspondência de Kant com seu antigo aluno, Jakob Sigismund Beck, de 1791 a 1796, traz o reflexo das preocupações novas que perseguiam o espírito do velho mestre, relativas a alguns pontos importantes do sistema crítico.

Até 1795, o tom dessas cartas dá testemunho, em Kant, de uma boa vontade e de uma estima mais do que corriqueiras para com seu jovem

correspondente, cujo talento matemático manifestamente o exige. Não apenas ele elogia a dissertação inaugural apresentada por Beck na Universidade de Halle, como acrescenta este testemunho, então particularmente significativo: "Vejo, pelas teses anexas de vossa dissertação, que haveis compreendido meu pensamento muito mais exatamente que inúmeros de meus partidários confessos".[447] Espera, da precisão e da clareza do matemático, uma séria vantagem para a metafísica e para a *Crítica*.[448]

De seu lado, Beck professa para com o ilustre idoso uma devoção afetuosa e reconhecida. Declara-se conquistado pela filosofia kantiana: "Eu me afeiçoei a vossa filosofia, porque ela me convence".[449] "Estudei com o mais cordial interesse a *Crítica da razão pura* e acho-a convincente, tanto quanto verdades matemáticas. A *Crítica da razão prática*, desde sua publicação, é minha Bíblia".[450]

No entanto, embora abrace com fervor o kantismo, Beck não aprecia tanto os "kantianos": "Entre os mais ruidosos amigos [de vossa filosofia], não vejo nenhum que me agrade".[451] Todos lhe parecem guiados por outros móbeis, não por amor à ciência. O próprio Reinhold não encontra graça:[452] sua *Theorie des Vorstellungsvermögens* não se sustenta; Beck planeja, entre outros trabalhos próximos, submetê-la a uma crítica demolidora.[453] Consultado sobre isso, Kant se comove: "Porque Reinhold", diz ele, "homem muito amável, aliás, identificou-se tão apaixonadamente com sua teoria (nem eu mesmo ainda a compreendo muito bem)" que facilmente se ressentiria com uma oposição a suas visões.[454]

O editor Hartnocht estava em busca de "um homem competente e hábil, que quisesse empreender, à sua maneira e segundo suas visões pessoais, uma apresentação contínua [da *Crítica*] por meio de excertos dessa obra";[455] Kant lhe sugeriu o nome de J. S. Beck. A proposta, transmitida por Hartknoch, foi aceita definitivamente quando o mestre juntou suas instâncias às do livreiro.[456] Beck se encontrava

assim muito honradamente associado a seu antigo professor, que parece haver esperado dele algo além, e melhor, que a organização de um banal centão. Com efeito, logo após a *Crítica do juízo* (1790), Kant já não dissimulava a oportunidade de melhoras notáveis na forma de seu idealismo transcendental[457] — e nisso consentia antecipadamente; mas estava longe de suspeitar que em seu discípulo — julgado fiel — crescia a semente de uma divergência que atingiria a significação essencial da *Crítica*. Essa semente, ainda não germinada, é algo fácil de perceber hoje, já latente no fundo da atitude intransigente de Beck diante da teoria da representação de Reinhold (por ele censurada de apoiar-se num postulado realista: voltaremos a esse ponto).

Seja como for, o trabalho empreendido, e conduzido com rapidez, foi concluído em 1793, no primeiro tomo do *Erläuternder Auszug aus der critischen Schriften des H. Prof. Kant*, o qual foi logo seguido pelo segundo tomo. Kant se mostrou satisfeito com o resultado. Nesse ínterim, porém, o jovem autor lhe formulara uma série de perguntas, por vezes embaraçosas, primeiro sintoma do mal-entendido incubado.

De início, a propósito da noção de *intuição*.

> A *Crítica* denomina intuição (*Anschauung*) uma representação que se relaciona diretamente com um objeto. No entanto, a bem dizer, uma representação só se torna objetiva por subsunção sob as categorias. E visto que a intuição, de seu lado, não se reveste desse mesmo caráter objetivo senão por meio das categorias, eu preferiria não definir a intuição: uma representação que se relaciona [diretamente] com objetos. Isso porque nada encontro, na intuição, além de um diverso determinado e acompanhado de consciência (isto é, acompanhado da identidade do *eu penso*); nisso ainda não há relação com um objeto. Tampouco aprecio designar o conceito: uma representação que se relaciona por mediação com um objeto; mas situo a diferença entre conceito e intuição em ser esta última inteiramente determinada (*durchgäng bestimmt*) e aquela, incompletamente determinada. De fato, tanto a intuição como o

> conceito devem sua objetividade à função do juízo, que os subsume a um conceito puro do entendimento.[458]

A carta traz aqui uma anotação de Kant, que retifica esta última frase: "A faculdade de julgar intervém para levar o conceito, por meio de uma intuição, a tornar-se conhecimento de objeto, mas não para atar a relação da intuição com um objeto em geral".[459]

Alguns meses depois, Beck volta à carga:

> Gostaria muito de saber se expresso corretamente vosso pensamento no que segue. Considero que não se deveria, em "Estética transcendental", explicar a intuição dizendo que ela é a representação que se relaciona diretamente com um objeto, e que surge quando um objeto afeta (*afficirt*) nossas faculdades (*das Gemüth*), pois é apenas em "Lógica transcendental" que se poderá mostrar como obtemos representações objetivas. Já a intuição pura contradiz, por si só, a explicação [dada na "Estética"]. Realmente não me vejo enganado ao dizer: a intuição é uma representação completamente determinada relativamente a uma multiplicidade dada.[460]

Kant responde, no dia 3 de julho seguinte:

> Quanto ao que dizeis de vossa definição da intuição [...] eu teria uma única observação a acrescentar, a saber: que a determinação completa deve ser aqui entendida objetivamente [isto é, como algo que encontra o objeto], e não como algo realizado no sujeito (de fato, como poderíamos conhecer todas as determinações de um conteúdo de intuição empírica?); e, então, vossa definição nada significa, afinal, além disto: a intuição é a representação de um singular dado.[461]

Kant não descarta absolutamente, portanto, a definição a que seu discípulo se apega com tanta força: afinal, uma "representação plenamente determinada" só pode significar uma "representação do singular", e a intuição, a seus próprios olhos, é exatamente isso.[462] Nem

por isso ela deixa de ser, para ele, "a representação *direta* do objeto". Será que ele percebe o verdadeiro motivo que dissuade seu correspondente de considerá-la sob esse ângulo? O reconhecimento desse motivo se lia na carta anterior de Beck: "[Segundo a "Estética transcendental", a intuição empírica é] uma representação que se relaciona diretamente com um objeto, e que surge quando um objeto [em si?] *afeta* nossas faculdades";[463] desagradava a Beck introduzir, em seu resumo da *Crítica*, uma "afecção transcendente" da sensibilidade por "coisas em si". Quanto à função e à própria existência da coisa em si, a divergência com seu velho mestre já é total; mas será que este último avalia o abismo que os separa? Em sua carta de 3 de julho de 1792, Kant prosseguia, no mesmo lugar em que interrompemos nossa citação:

> A intuição é a representação do singular dado. No entanto, visto que nenhuma representação sintética (*kein Zusammengesetztes*) pode ser dada *como tal*; como somos nós, ao contrário, que devemos realizar a síntese de toda diversidade dada, e como, ainda assim, essa síntese, obrigada a conformar-se ao objeto, não poderia ser arbitrária; como é preciso, por conseguinte, que seja dada *a priori*, se não a própria representação sintética, ao menos a única forma possível da síntese do dado diverso — segue-se que essa mesma forma constitui o elemento puramente subjetivo (sensível) da intuição: elemento *a priori*, decerto, que não pode ser *pensado* (somente pode sê-lo a síntese encarada como ação), mas que deve ser-nos *dado* (espaço e tempo), e será, portanto, uma representação *singular*, não um conceito (uma *repraesentatio communis*).[464]

Segue-se o conselho — já não será isso significativo? — de não se demorar, desde o início do trabalho, nas minúcias de noções elementares, que se esclarecerão suficientemente pelo próprio uso que se fará delas na sequência.[465] Leiamos nas entrelinhas: o mestre envelhecido já não tem disposição para envolver-se de bom grado num emaranhado de "sutilezas extremas" (*aller-subtilste Zergliederung der Elementarvorstellungen*). Talvez também pressinta,

sob perguntas específicas — que lhe são feitas com tanta insistência —, uma pergunta fundamental, infinitamente mais importuna.

Seja como for, Kant se abstém, conscientemente ou não, de ir ao âmago da dificuldade suscitada, isto é, de especificar a inevitável solidariedade entre a noção de intuição e as de objeto e de síntese objetivadora. Beck, no entanto — seja com candura, seja com tática —, indagava-o ao mesmo tempo sobre essas noções de *objeto* e de *atividade sintética* (objetivadora).

Também aqui as respostas não descem à raiz da questão.

> Fostes muito certeiro [escreve Kant em 20 de janeiro de 1792][466] ao dizer: O objeto é o próprio conjunto (*Inbegriff*) das representações; e a ação (*Handlung*) do espírito pela qual é representado o conjunto das representações é o que chamamos "relacioná-los ao objeto". Restaria apenas indagar: como um conjunto, um *complexus* de representações, pode ser representado?

E o filósofo repete o que já o ouvimos declarar anteriormente: um "complexo" unificado não poderia ser *dado* como tal à nossa consciência, mas deve, para tornar-se consciente para nós, ser *construído* (*zusammengesetzt*) por uma atividade (*Handlung*) do espírito, exercendo-se *a priori* numa *multiplicidade dada* (seja qual for). Será preciso ao mesmo tempo, portanto, por um lado uma aplicação da "unidade sintética" da consciência à "diversidade dada", a fim de fazer-nos "pensar" esta última num *conceito* "de objeto em geral" e, por outro, uma "disposição puramente subjetiva", sobre a qual nos é dito:

> A disposição puramente subjetiva do sujeito cognitivo, na medida em que um diverso lhe é dado no modo singular (*auf besondere Art gegeben*), chama-se sensibilidade (*die Sinnlichkeit*), e esse modo singular da intuição, na medida em que dado *a priori*, chama-se forma sensível da intuição.[467]

Reconhece-se aqui a doutrina da "intuição *a priori*" do sentido, exposta aproximadamente na mesma época pelos *Fortschritte*.[468] Kant permite, portanto, que seu correspondente embase nela uma dedução puramente imanente do objeto, a partir da unidade sintética da apercepção: essa dedução desembocará necessariamente nas "intuições puras" da sensibilidade, que são um verdadeiro "dado *a priori*".

A concessão, se é que houve concessão, não parece mais aparente que real, quando se lê seu contexto imediato:

> Pela aplicação das categorias à intuição sensível, as coisas nos são *conhecidas* somente como objetos fenomênicos, não conforme subsistem em si mesmas; sem intuição de espécie alguma, não são conhecidas em absoluto, mas somente *pensadas* [de acordo com a pura possibilidade delas]; e se não nos limitamos a desconsiderar toda espécie particular de intuição, mas excluímos a intuição como tal, então já nenhuma garantia de realidade objetiva circunscreve as categorias, e já não sabemos se elas ainda representam o que quer que seja e não são conceitos vazios.[469]

Seria ocioso, portanto, atribuir um valor objetivo às expressões imanentes da atividade sintética pura (*da Zusammensetzung*), se o escalão inferior destas últimas não apresentasse as características distintivas de uma intuição, ao menos de uma "intuição *a priori*", e não mais de um conceito puro.

Pode-se, como Beck, parar por aí (provisoriamente?), por assim dizer; mas Kant está bem convencido de que, ao levar a dedução até uma "intuição pura" da sensibilidade, postula-se implicitamente, por isso mesmo, essa "receptividade", essa "affectio *ab extra*", que se tinha orgulho de esquivar:

> Talvez possais evitar definir, desde o início, a sensibilidade pela receptividade, isto é, pela maneira como as representações estão no sujeito na medida em que ele é afetado pelos objetos; situaríeis então

> o caráter distintivo [da sensibilidade] naquilo que, no próprio interior de um conhecimento, caracteriza especialmente a relação da representação com o sujeito [isto é, no aspecto puramente subjetivo e particular da representação], de maneira tal que a forma dessa representação, relacionada sob esse ângulo com o objeto da intuição, nada oferece a conhecer senão o fenômeno desse objeto. Ora, que o dito aspecto subjetivo nada mais seja do que a maneira como o sujeito é afetado por representações, e, por conseguinte, nada mais que a pura receptividade do sujeito,[470] isso já resulta do fato de que o aspecto em questão é tão somente uma determinação [passiva] do sujeito.[471]

As observações que acabamos de ler reivindicam manifestamente uma "afecção transcendente" da sensibilidade por coisas em si. Cedo ou tarde, pensa Kant, Beck deve chegar a isso em sua dedução descendente da doutrina crítica.

Não lamentemos o fato de nos termos demorado em observações sutis e complicadas: elas nos fazem entrever, ao lado de pontos quanto aos quais o pai do criticismo aceita amplos remanejamentos de sua obra, outros pontos em que sua resistência, por vezes constrangida, ainda assim nunca se dobra — a ideia da "coisa em si", com seus corolários, é um deles.

Quanto ao método a seguir para reforçar a unidade sistemática do idealismo transcendental, Kant pareceu de início perfeitamente de acordo com seu discípulo, de quem até estivera à frente nessa via. Com efeito, desde a segunda edição da *Crítica da razão pura* (1787), o papel determinante desempenhado pela "vinculação" (*Verbindung*)[472] na constituição do objeto de experiência apresentava os traços essenciais que lhe foram conservados, como vimos, pelos *Fortschritte*:[473] somente a terminologia variara ligeiramente. Por isso, quando, em novembro de 1791, Beck indaga[474] sobre o alcance da palavra "verbinden", Kant, em sua resposta,[475] elogia-o por não se esquivar desse ponto difícil da teoria da *Erfahrung*: ele próprio havia tentado contornar a dificuldade,

diz ele, num esboço novo de seu "sistema de metafísica";[476] supunha, a bem dizer, as "intuições puras" de espaço e de tempo, exigências *a priori* de um "dado", mas depois procedia de alto a baixo (assim como Beck sonhava em fazer), mostrando nas categorias as condições superiores, necessárias, se não suficientes, da possibilidade de um conhecimento objetivo e, por conseguinte, os elementos de uma "ontologia como [ciência do] pensamento *imanente*"; daí, reduzindo a um valor "problemático" toda extrapolação transcendente da razão, ele descia, pela dedução das categorias, às condições *a priori* da experiência e ao conjunto das condições inferiores (limitativas) sem as quais as categorias permaneceriam incapazes de constituir um conhecimento de objeto; ora, essas condições que comandam incessantemente a possibilidade da experiência se resumem nas "intuições *a priori* da sensibilidade".

Semelhante confiança, se não proporcionasse a Beck todo o esclarecimento que ele solicitava, só poderia, ainda assim, incentivá-lo em sua confiança numa dedução descendente. Não se fez rogado e, em sua carta de 31 de maio de 1792, desferiu com mais ousadia a estocada no tema da intuição empírica.[477] No entanto, na mesma carta, expôs uma dúvida que lhe restava quanto à atividade sintética objetivadora. Para fazer um objeto, dizia ele,[478] "a vinculação das representações num conceito" (por exemplo, o de "homem negro") não basta: é preciso acrescentar a determinação espontânea do conceito num juízo (por exemplo, "o homem é negro"), isto é, um "ato de referência objetiva (*Handlung der objectiven Beziehung*)";[479] haveria a vontade de fixar-se nitidamente nessa referência ativa, que contém todo o segredo da "objetividade" de nossos conhecimentos.[480]

A resposta de Kant, em 3 de julho de 1792, confirma a interpretação proposta: "Tendes inteira razão em dizer que a unidade do conhecimento nos é dada [apenas] como *subjetiva* na *unidade sintética* do conceito ('in dem zusammengesetzten Begriff'), mas que ela é tornada *objetiva* na *síntese ativa* dos conceitos ('in der *Zusammensetzung* der Begriffe')".[481]

No primeiro caso, nada fazíamos ainda senão pensar um conteúdo conceitual, "concebendo-o problematicamente"; no segundo caso, *conhecemo-lo* como objeto, ao pensar "o próprio ato pelo qual determinamos seu conceito ('die Handlung meines *Bestimmens* dieses Begriffs')".[482]

Ao falar assim, o autor das *Críticas* não acrescenta nenhum traço novo à doutrina que ele professava havia anos. Numa carta subsequente, insiste na ideia, que tampouco é nova, de que a unidade de composição dos conceitos empíricos não é dada pela mera intuição, mas exige que seja percebida, na intuição, a "vinculação espontânea" ("selbstthätige Verbindung") da "diversidade intuitiva", isto é, uma condição *a priori* que comanda, numa "consciência em geral", a representação de um "objeto em geral".[483]

Em 10 de novembro de 1792, Beck submete ainda uma vez à supervisão sua ideia sobre a função objetiva do ato sintético:

> Ao refletir sobre as condições que nos permitem pensar objetos, vê-se facilmente que a dignidade, conferida às representações pela interferência delas nos objetos consiste nisto: em que a vinculação do diverso é pensada como necessária. Essa determinação do pensamento é própria da função do juízo. Abordada por esse viés, a contribuição da categoria para nosso conhecimento [objetivo] tornou-se incompreensível para mim; isso porque vejo claramente que a categoria é o conceito pelo qual o diverso de uma intuição sensível é representado como vinculado necessariamente (como válido para todos). Alguns abreviadores [autores de resumos?], pelo que sei, expressaram-se incorretamente sobre isso. Julgar, dizem eles, é unir representações objetivas. A *Crítica* ensina outra coisa: julgar é submeter representações à unidade objetiva da consciência, e designamos por isso a ação de estabelecer uma vinculação representada como necessária.[484]

"Pensar um objeto", portanto, é conceber como necessária a unidade sintética de uma diversidade: quanto a esse ponto, estamos de acordo.

"Conhecer um objeto" será conceber como necessária a unidade de uma diversidade *dada numa intuição*: ambos, Kant e Beck, fazem a distinção entre *denken* e *erkennen*;[485] no entanto, será que a concordância existe quanto à natureza da intuição requerida para o *Erkennen*? Menos do que nunca, e o dissentimento não tardará a manifestar-se.

Pela primeira vez, ainda com alguma reserva, o *Privatdozent* de Halle se confia a Kant, em 17 de junho de 1794, sobre a intenção que ele acalenta de publicar em pouco tempo, como complemento dos dois tomos da obra "Erläuternder Auszug", que expõe o verdadeiro "ponto de vista" a partir do qual o método transcendental kantiano deve ser encarado. Trata-se do volume que traria, posteriormente, o título de *Einzig möglicher Standpunkt aus welchen die critische Philosophie beurteilt werden muss* (1796). Provavelmente o destinatário dessa missiva não terá lido sem um pouco de espanto as linhas seguintes:

> Em vossa *Crítica da razão pura*, conduzis o leitor, passo a passo, até o mais elevado cume da filosofia transcendental, até a unidade sintética. Com efeito, dirigis sua atenção primeiro para a consciência de um dado; depois, para os conceitos, pelos quais algo é pensado; para as categorias igualmente — apresenta-as primeiro como conceitos, no sentido usual dessa palavra; somente no fim levais vosso leitor a ver que a categoria é, a bem dizer, a própria atividade pela qual o entendimento constrói *originariamente* para si o conceito de um objeto e gera o juízo; penso um objeto. Tenho o hábito de denominar essa produção de unidade sintética da consci ência: o *ato originário de atribuição* (*die ursprüngliche Beylegung*).[486]

Beck compara essa espécie de parto espiritual (*Erzeugung*), cujo fruto é um primeiro juízo sintético ("eu penso um objeto"), ao postulado do geômetra, que se dá, *ao realizá-la*, a possibilidade de traçar uma figura no espaço; por exemplo, quando ele pronuncia: suponhamos o triângulo equilátero AB-BC-CD; ou suponhamos o raio *r*; ou, em suma: suponhamos a representação de um espaço.

> Aqui, da mesma maneira, o postulado: conceber um objeto num ato espontâneo de atribuição (*durch ursprüngliche Beylegung*) é o princípio supremo de toda a filosofia, em que repousam a lógica geral pura e a filosofia transcendental inteira.[487] Estou firmemente convencido de que essa unidade sintética é precisamente o *ponto de vista*, quando alguém o dominou, de onde se podem recolher observações perfeitamente exatas a respeito não apenas daquilo em que um juízo analítico e um juízo sintético consistem, como do que se deve chamar, em geral, *a priori* e *a posteriori*.[488]

O autor da carta enumera então, com uma perspicácia cruel, os principais pontos sobre os quais o procedimento ascendente de exposição, adotado por Kant, na *Crítica*, deixava pairar uma dúvida. Estas, por exemplo: Por que a possibilidade dos axiomas geométricos é fundada numa "intuição" pura? A que causa relacionar a "afecção" que inaugura em nós a experiência: a uma verdadeira "coisa em si" ou apenas à ideia transcendental? Ou não seria antes ao objeto empírico, ao fenômeno? Então, a *Crítica* comete ou não um círculo vicioso ao situar na base dos juízos sintéticos *a priori* a possibilidade da experiência, sem atentar para o fato de que a própria noção dessa possibilidade supõe admitido o juízo sintético *a priori* de causalidade? E o que é a possibilidade da experiência, para quem não pode encará-la unicamente do *ponto de vista* do qual todos esses enigmas se resolvem?[489]

> Mas vossa *Crítica* só leva o leitor pouco a pouco a esse ponto de vista.[490] [E como a verdadeira significação de vosso método não aparece de imediato, muitos se deixam desconcertar, ou se enganam]. Uma prova de que os próprios amigos da *Crítica* ficam nela um tanto desorientados já reside no fato de eles não saberem muito bem onde situar o objeto (*Gegenstand*) que dá nascimento à sensação (*Empfindung*).[491] [Eis o ponto crucial!].
>
> Eu me propus atacar a fundo esse assunto (o do *Standpunkt*), que é de fato o mais importante de toda a *Crítica*, e trabalho numa obra

> cujo método será o inverso do da *Crítica*. Começo pelo postulado do ato originário de atribuição (*ursprüngliche Beilegung*) etc. O que pensais desse projeto?[492]

A resposta de Kant traz a data de 1 de julho de 1794. Embora o tom permaneça amistoso, menos calorosa é a aprovação dada ao projeto de Beck. A bem dizer, o filósofo parece ver aí meramente uma tentativa tolerável de substituir, na apresentação da doutrina crítica, a ordem descendente (*abwärts*) pela ordem ascendente (*aufwärts*);[493] um pouco de preocupação, todavia, transparece em suas observações, sobretudo em sua insistência em voltar às noções de intuição e de objeto. Por exemplo, a expressão "ursprügliche Belegung" agrada-o mediocremente. Ele solicita seu equivalente latino; ele próprio a compreende assim:

> A relação de uma representação, como determinação do *sujeito* [notemos isto], com um objeto distinto dela, de modo a tornar-se um conhecimento e não apenas [embora determinação do *sujeito*] um sentimento [isto é, um estado subjetivo].[494] [Ele acrescenta esta dificuldade:] Não se pode dizer, para falar propriamente, que uma representação *advenha* (*zukomme*) a alguma outra coisa, mas apenas que a essa representação, para fazer dela um conhecimento, *advém* (*zukomme*) uma *relação* com alguma outra coisa (não o seu sujeito de inerência): em função disso ela se torna *comunicável* a outros [sujeitos]; caso contrário, continuaria a ser do âmbito do sentimento [...], incomunicável. No entanto, não podemos compreender e comunicar a outros senão aquilo que nós mesmos somos capazes de *construir*, estando assente [N.B.] que o próprio modo da *intuição*, que nos fornece os elementos de uma representação, pode ser considerado idêntico em todos.[495]

Essa consideração, prossegue Kant, está envolvida na teoria da *Zusammensetzung* [da espontaneidade construtiva do entendimento], segundo a qual as duas operações inversas de síntese e de análise — síntese da representação a partir de uma diversidade dada e análise

dessa representação como conceito — redundam num único e mesmo resultado.

> Essa concordância, sem repousar unicamente nem na representação nem na consciência e, no entanto, válida para todos (*comunicável*), está [forçosamente] relacionada com alguma condição universalmente válida, distinta de todo sujeito, isto é, com algum objeto.[496]

Explicação laboriosa, que ainda não abarca por completo uma dificuldade mais pressentida que claramente percebida. Registremos, na mesma carta, esta confissão e este conselho igualmente significativos:

> Observo, ao escrever isto, que nem eu mesmo me compreendo o suficiente [...]. Ramificações de pensamento tão excessivamente tênues (*so überfeine Spaltungen der Fäden*) já não são feitas para mim: já não consigo apreender distintamente as sutilezas do Prof. Reinhold. Será que um matemático como vós, caro amigo, deve ser advertido de que não se aventure para além dos limites da clareza?[497]

O resto de bruma que esconde de Kant o fundo de seu próprio pensamento não é imputável apenas ao cansaço dos anos: na realidade, as perguntas que lhe são submetidas trazem-lhe de volta ao olhar um problema[498] que ele próprio tentara resolver, alternadamente, por dois métodos opostos (*aufwärts*, *abwärts*), cuja conciliação ele nunca conseguiu efetuar. Ei-lo de novo intimado a encontrar essa conciliação ou a proclamar definitivamente sua impotência. Ele ainda espera algum fruto da tentativa de Beck; logo perceberá melhor os pressupostos teóricos e rejeitará uma solução bem encadeada, porém unilateral. Coisa espantosa, que consideraremos mais adiante, foi ele por si só, não obstante o peso dos anos, que descobriu por fim, graças a um trabalho obstinado de reflexão, a forma de equilíbrio que os dados iniciais do problema crítico impunham à construção idealista.

Uma carta de Beck, de 16 de setembro de 1794,[499] anuncia o envio do segundo tomo do *Erläuternder Auszug* e, sem alusão à resposta anterior de Kant, aborda de novo o tema do *Standpunkt*. Desta vez, nenhuma dúvida é deixada sobre a importância da inversão considerada: é o abandono da vã ficção didática de um elo existente entre representação e pretensas coisas em si.[500] Apesar de ele dar a impressão de tratar da "coisa em si" kantiana como uma concessão transitória da *Crítica* aos preconceitos de leitores ainda não iniciados, Beck já não parece tão seguro de não haver ferido os sentimentos de seu antigo mestre: pede-lhe que lhe preserve, em todo caso, sua benevolência.

Por fim, em 17 de junho de 1795, uma nova carta faz prever, para a feira do livro seguinte (a *Michaelismesse*), um terceiro tomo do *Auszug*, com o título especial de *Einzig möglicher Standpunkt* etc. Por um encadeamento infeliz de circunstâncias, que muito desagradou em Königsberg, esse volume se revestia, como os anteriores, da menção: *Auf Anrathen Kants*, que realmente já não convinha. A partir daí, podemos classificar J. S. Beck entre os que Kant chamará de "seus amigos hipercríticos".[501]

§3 — "Meus amigos hipercríticos"

Consideramos anteriormente as objeções que assaltaram a filosofia kantiana de 1781 a 1790 aproximadamente.[502] No período de que nos ocuparemos agora (de 1790 a 1797, aproximadamente), as mesmas oposições fundamentais persistem, mas o crédito do idealismo crítico fortaleceu-se a tal ponto que os ataques de adversários passaram a ter menos importância — e interesse — que as divergências de visões surgidas entre os adeptos.

À medida que aumenta o número destes últimos, torna-se mais difícil para o mestre que envelhece, já septuagenário em 1794, controlar por si mesmo as produções de tantos discípulos, pretensos ou reais. Na

realidade, ele lê muito pouco (e é uma pena) as próprias obras que lhe são enviadas na esperança de obter dele uma palavra de avaliação. Junto a seus melhores amigos, pede desculpas, alegando, além do cansaço da idade, suas pesadas obrigações acadêmicas e a preocupação com publicações que se sucedem sem descanso. Seguramente, não se tratava aí de simples pretextos; compreende-se que ele tenha acreditado que devia se esquivar da importunidade invasiva dos correspondentes que solicitavam dele esclarecimentos, correções, aprovações.

Sua reserva se explica, aliás, também por outra razão: numa carta de 1794,[503] ele reconhece que experimenta uma dificuldade crescente em penetrar o pensamento alheio, sobretudo quando esse pensamento estranho exibe a pretensão de ser tão somente um aprofundamento do seu. Essas intimações reiteradas para que ele mesmo revisasse as articulações de um sistema laboriosamente construído provocavam nele um desagrado manifesto, se não uma surda irritação. De modo geral, ele se calou. Mas seus silêncios prolongados alimentaram, nos meios filosóficos, uma incerteza, da qual as adjurações grandiloquentes do "fisiocrata" Schlettwein nos fornecem o eco pitoresco: "De todos esses escritores [que se proclamam kantianos e se dilaceram entre si], quais encontraram vosso verdadeiro pensamento: foi Reinhold? Foi Fichte? Foi Beck, ou algum outro?".[504]

A. REINHOLD E SUA "TEORIA DA REPRESENTAÇÃO"

Kant sempre tratou com muita deferência Karl Leonhard Reinhold, o primeiro em data dos kantianos "hipercríticos". Reservava-lhe uma singular gratidão por suas *Cartas sobre a filosofia kantiana* (*Briefe über die Kantische Philosophie*), de grande repercussão, publicadas no *Deutsche Merkur* a partir de 1786, e por uma série de artigos posteriores "Sobre o destino da filosofia kantiana até este dia".[505]

Enquanto Reinhold, sustentado pelo impulso de sua primeira iniciação à *Crítica*, contentou-se em ser o arauto, ouvido em toda

parte, da nova doutrina, a correspondência trocada entre o mestre e o neófito traz o reflexo de uma amizade calorosa e sem nuvens. A amizade sempre se manteve, mais ou menos; no entanto, nuvens se acumularam quando o brilhante escritor teve a ideia de completar e desenvolver por conta própria as ideias kantianas, que ele primeiro se havia contentado em defender e propagar. Em 9 de abril de 1789, ele anuncia a entrada no prelo de uma *Teoria da faculdade de representação*, de que espera maravilhas para fazer valer as ideias de Kant.[506] Em 14 de junho do mesmo ano, oferece ao mestre o primeiro livro dessa obra e dá a entender que o segundo livro conterá "as verdadeiras premissas da teoria [kantiana] das faculdades cognoscentes e a chave da *Crítica da razão*".[507] A obra anunciada logo vem a público, com o título: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*;[508] encontrou, entre os partidários de Kant, uma acolhida menos unanimemente favorável que o autor havia esperado.[509] A nova teoria, longe de fundamentar mais solidamente a filosofia kantiana autêntica, parecia a muitos afastar-se dela.

O que pensava a respeito disso o próprio Kant? Ao acusar a recepção do precioso volume, expressou seu pesar por só haver podido ler fragmentos, não o suficiente para formular um juízo sobre o conjunto; espera compensar isso durante as férias de Natal; até lá, protesta que esse atraso, que já preocupava o amigo, não trai, em absoluto, indiferença:

> Como poderíeis supor semelhante sentimento em alguém que espera, ao contrário, clareza e solidez em vossas observações, o acabamento doutrinal e a radiância luminosa que ele próprio foi incapaz de dar a seus trabalhos? De fato, envelhecer é bem desagradável [etc.].[510]

Dez meses depois, diante da impaciência crescente de Reinhold, Kant se desculpa, com base em suas enfermidades, por ainda não estar em condições de emitir o juízo definitivo que prometera. Reconhece toda a vantagem que proporcionaria à *Crítica* uma análise do saber

prolongada para cima (*aufwärts*), até a fonte primordial do conhecimento, a "faculdade de representar". No entanto, certos pontos permanecem obscuros para ele; pede um novo prazo para esclarecê-los.[511] Tudo isso enquadrado em formulações admirativas e afetuosas.

O quanto ele receava ferir a suscetibilidade de Reinhold é algo que já pudemos constatar nos conselhos de moderação prodigados a Beck nesse mesmo ano.[512] Aos conselhos ele mesclava, de resto, o franco reconhecimento da dificuldade que sentia em compreender a *Teoria da representação*. Seu constrangimento não era simulado. Ele também era sincero, acreditamos, ao declarar desejáveis uma unidade sistemática mais rigorosa e uma apresentação mais evidente de toda a sua doutrina. Sentindo-se sem força física para levar a bom termo uma reformulação tão extensa, não se incomodava com a ideia de ver algum discípulo da melhor estirpe empreendê-la; daí decerto, em parte, seu empenho (manifesto no caso de Reinhold e de Beck) em não desestimular, por uma oposição prematura, iniciativas interessantes.

Essa tolerância, no entanto, teria limites. Ele desaprovará, uma após a outra, as tentativas, julgadas aberrantes, de seus "amigos hipercríticos". No entanto, ele próprio não se imobiliza: seu pensamento, mais lento, mais prudente, não deixará de caminhar em sua própria linha, rumo a um limite extremo que ele se recusará a transpor.

Em março de 1794, Kant ainda não realizara a promessa feita a Reinhold havia quase três anos;[513] em julho de 1795, confessa-se definitivamente incapaz.[514] Começamos a suspeitar que os motivos de saúde, invocados com insistência, talvez não sejam a úni ca razão do silêncio que ele observa obstinadamente sobre a "teoria da representação". Diante da alternativa entre indispor Reinhold por reservas abertamente formuladas ou conceder-lhe uma aprovação complacente que comportaria o risco de falsear a verdadeira significação da filosofia crítica, refugia-se na abstenção. É por volta dessa época (junho de 1794) que ele vê despontar, no espírito de seu

protegido S. Beck, o projeto do "wahre Standpunkt", outro motivo de preocupações. No fundo, ele acha muito importunos todos esses recém-chegados, que se apressam demais em melhorar a *Crítica*. Ao falar sobre Salomon Maimon, cuja perspicácia incomum[515] ele de início louvara, mas a quem nenhum vínculo pessoal de simpatia o ligava, chega a fazer uma insinuação totalmente desprovida de delicadeza:

> Nunca consegui compreender [escreve ele a Reinhold] o que queria um Maimon com *seus retoques* (*Nachbesserung*) à filosofia crítica (maneira bem judaica de fazer pose de importante à custa do outro!); obrigado sou a deixar a outros o cuidado de aprontá-los [esses retoques].[516]

Ocupemo-nos por alguns instantes da *Theorie des Vorstellungsvermögens*. A importância histórica dessa obra reside muito mais no desígnio confesso que a inspirou do que na execução mais ou menos bem-sucedida desse desígnio. Pela primeira vez a filosofia transcendental é considerada *antes de tudo* um *sistema*, sujeito a rigorosas exigências de unidade. Kant, o genial iniciador, não negava, em teoria, a amplitude dessas exigências,[517] mas não conseguira aí satisfazê-las por completo.

Segundo Reinhold, um *sistema* deve, em suas diversas partes, derivar de um princípio único; esse princípio, por sua vez, deve ser por si mesmo incontestável, livre de pressuposições. Ora, o que encontramos em Kant? Primeiramente, não obstante a afirmação (que permaneceu estéril) de uma raiz comum das faculdades do espírito, a persistência de um duplo dualismo não superado: o de razão teórica e razão prática e, na própria razão teórica, o de entendimento e sensibilidade receptiva. Depois, a ausência de uma evidência primitiva e irrecusável dos pontos de partida kantianos: com efeito, o caráter apodíctico da matemática, fundamento da "Estética transcendental", e a possibilidade de leis universais da experiência, fundamento da "Analítica", carecem dessa evidência primordial que impõe a adesão. É

preciso recuar, portanto, para além dos pontos de partida da *Crítica*, a um princípio realmente primordial que os justifique.[518]

Haverá na consciência algo de mais primitivo que a própria função de consciência, expressando-se num *fato de consciência* absolutamente "elementar"? Ora, o fato de consciência mais elementar não poderia ser nem uma proposição teórica, nem uma máxima moral, nem um termo particular qualquer. Que será, então? Kant nos pôs na via quando, ao discernir em todo conhecimento objetivo dois elementos associados — intuição e conceito —, ele define a primeira como "uma *representação* direta" e o segundo como "uma *representação* mediada" do objeto; por trás da oposição intuição-conceito, o elemento comum entre eles, a *representação como tal*, traduz diretamente, na ordem dos fatos conscientes, a função universal da consciência.

Esse fato primitivo e irredutível, a *representação*, deve nos fornecer o princípio inicial do sistema crítico, isto é, a proposição de que poderão ser derivados os pontos de partida kantianos. Toda representação se distingue, como tal, do sujeito representativo e do objeto representado. Por outro lado, em si mesma, toda representação se compõe de uma unidade e de um conteúdo unificado, de uma "forma" e de uma "matéria". A forma só pode proceder da própria consciência, que aparece, assim, passiva de um "objeto" distinto dela:[519] "A representação, na consciência, é distinta do objeto representado e do sujeito representativo, mas relativa a um e a outro".[520] Assim será formulado o princípio inicial que se procurava; Reinhold o denomina: o *princípio da consciência* ("Satz des Bewusstseins").

Partindo daí, já não é tão difícil, conforme ele acredita, aderir às posições primordiais da *Crítica*.[521] Vê-se, primeiramente, o sentido legítimo de que se reveste a afirmação de "coisas em si". A coisa em si, acessível apenas através da matéria da representação, numa relação que não é a existente entre imagem e original, permanece incognoscível para nós, até irrepresentável;[522] ela comunica

indiretamente sua existência, sem nada entregar de sua forma própria; ela é, nem mais nem menos, o fundamento logicamente exigido por uma "afecção", que o sujeito sofre sem haver produzido. Isso porque as "afecções" do sujeito, que constituem a matéria das representações, podem ter uma causa determinante interior ou exterior à faculdade representativa: no primeiro caso, o objeto da representação deve ser buscado em alguma outra representação; no segundo caso, esse objeto corresponde à noção de "coisa em si".

Esse ponto de vista atenua a oposição, que a *Crítica* parece estabelecer, entre sensibilidade e entendimento: a distinção das duas faculdades se reduz aqui a um escalonamento de graus numa única e mesma "faculdade representativa", a um só tempo espontânea e receptiva em todos os seus níveis.[523] No grau inferior, quando ela investe com sua forma uma matéria estranha ("representação do primeiro grau"), ela assume o nome de sensibilidade; mais no alto, sob o nome de entendimento ou de razão ("representação de segundo grau"), ela tem por matéria a própria forma de representações prévias (intuições ou conceitos): sua matéria é então uma matéria "pura", "a priori", subjetiva, visto que toda "forma" de representação procede *a priori* do sujeito.[524] Assim chegamos às noções kantianas de *intuição empírica* (representação direta), de *intuição pura* e também de *conceito* (representação mediada de objeto, forma de unidade sintética), de *categorias* (tipos fundamentais dos conceitos), de *conhecimento objetivo* (*Erkenntnis*, união entre intuição e conceito).[525]

Com base nisso, Reinhold desenvolve longamente uma teoria da sensibilidade interna e externa e do entendimento, uma dedução das categorias, uma doutrina do juízo, da razão e das ideias.[526] Não nos delongaremos mais em sua companhia, pois já podemos discernir os dois pontos em que ele se mostra realmente o precursor dos sistemas idealistas pós-kantianos:

1. É, primeiramente, para além dos dualismos ainda tolerados em Kant, a exigência de uma unidade orgânica estrita, oriunda de um princípio único e realmente primitivo. A bem dizer, a coisa em si não é eliminada, mas apenas ligada, mais deliberadamente que na *Crítica*, a uma fonte de cognoscibilidade interior ao sujeito cognoscente, a saber: a relatividade essencial da representação.

2. É, depois, a remissão de todo elemento *formal* da representação à espontaneidade do sujeito. Do "Eu" como "faculdade de representação", como unidade sintética da consciência, emanam, quanto à forma delas, não apenas as categorias, mas também as intuições puras de tempo e espaço, e mesmo as qualidades sensíveis: espaço puro e tempo puro são embasados nas categorias, com a única particularidade de serem as formas fundamentais da diversidade intuitiva do sentido interno e do sentido externo.

Talvez conviesse indicar, em Reinhold, uma terceira antecipação diante do desenvolvimento do idealismo pós-kantiano.[527]

A "teoria da representação", esboçada acima, parte do fato da representação, mas só explica a *possibilidade*, não a *realidade* atual desta última na consciência. Qual é a "força" (*Kraft*) que aciona atualmente a atividade da "potência de representação"? Só pode ser uma tendência natural — um instinto (*Trieb*), tendo por objeto a representação a ser produzida; e como esta última é composta de matéria e de forma, a tendência correspondente será, conjuntamente, "apetite material", instinto de *adquirir*, de *ser afetado* (*afficirt zu werden*), e "tendência formal", isto é, inclinação para produzir a forma, espontaneidade que comanda o *agir*.[528]

Não estamos bem certos de que Kant, se leu as últimas páginas da *Teoria da representação*, tenha saboreado muito essa maneira de introduzir, na representação, o princípio da "razão prática". No entanto, desde essa época, não obstante a diferença dos contextos, uma tese essencial era comum a ambas as filosofias: uma e outra professavam o primado da razão prática sobre a razão teórica.

As reações muito diversas que o *Ensaio* de Reinhold provocou, seja nos meios kantianos, ortodoxos ou não, seja nos meios hostis ao kantismo, serão objeto de nossa atenção apenas na medida em que puderam contribuir para a orientação posterior da filosofia crítica. Desse ponto de vista, não será acessório registrar duas ou três avaliações mais significativas, que seguramente chegaram ao conhecimento de Kant e que, portanto, entram como fatores possíveis na história de seu pensamento.

B. MAIMON CONTRA A "COISA EM SI"

Salomon Maimon escreve a Kant, em 20 de setembro de 1791:

> Após exame atento, o [livro do Sr. Reinhold] decepcionou minha expectativa. *Avalio* um sistema por sua *perfeição formal*, mas só posso julgá-lo válido em razão de sua *verdade objetiva* [...]. Do ponto de vista da forma sistemática, a *Teoria da faculdade de representação* é inatacável. Em contrapartida, não posso em absoluto aceitar seu princípio, tão exaltado como universal e universalmente válido, o princípio de consciência, e menos ainda ter muitas ilusões sobre sua fecundidade. Nego frontalmente que, em toda [tomada de] consciência (mesmo na de uma intuição, ou de uma sensação, como o declara o Sr. Reinhold), a representação seja, pelo sujeito, distinguida do sujeito e do objeto e relacionada a um e a outro. A meu ver, uma intuição não se relaciona com nada fora dela mesma [pode apenas entrar, ao lado de outras intuições, na unidade sintética a que chamamos objeto representado] [...]. No entanto, diz o Sr. Reinhold, essa relação da intuição com o sujeito e com o objeto é, decerto, algo de que nem sempre temos consciência: nem por isso ela está menos presente sempre. O que ele sabe a respeito? Aquilo que não é representado na representação não pertence à representação. Como pretender, então, que o princípio de Reinhold seja universalmente válido como fato de consciência? Outra consciência dará testemunho, talvez, exatamente do contrário. Que a intuição seja sempre relacionada a algum *substratum* [a algo *em si*], é uma *ilusão*

da imaginação transcendental: esta última, com efeito, habituada a relacionar com um objeto real (isto é, com uma unidade sintética) toda intuição que se tornou representação, acaba por relacioná-la, não mais com um objeto real, mas com uma pura *ideia* que substituiu esse objeto.[529]

Em 30 de novembro de 1792, resumindo o conteúdo de suas cartas anteriores, que ficaram sem resposta, Maimon retoma a acusação contra o *Ensaio* de Reinhold: "O *princípio da consciência*", diz ele, "pressupõe vossa dedução [a de Kant] e não pode, portanto, ser posto na base dessa dedução, como um fato originário de nossa faculdade de conhecer".[530]

O pretenso princípio sistemático não é primitivo.

Para revelar seu verdadeiro sentido, essa objeção de Maimon deve ser projetada num pano de fundo de doutrinas próprias dessa filosofia, cujo pensamento, eclético e original, inspira-se a um só tempo em Leibniz, Hume e Kant.[531] A seus olhos, a coisa em si é não apenas incognoscível, é inconcebível, ininteligível à maneira das "grandezas imaginárias" em álgebra. Segue-se que o conhecimento todo inteiro, matéria e forma, deve explicar-se sem coisa em si, apenas pela consciência: a intuição sensível nada mais é, então, que um grau na atividade imanente do sujeito, uma ideação imperfeitamente consciente; e o objeto conhecido se define pela consciência da unidade sintética das intuições agrupadas em representações complexas.

Kant não ignorava esses preconceitos doutrinais do escritor judeu. Desde 1789, havia-se dado ao trabalho de considerá-las; numa carta a Markus Herz,[532] resposta indireta a Maimon, ele opunha extensamente, ao empirismo deste último, o fenomenalismo autêntico da *Crítica da razão pura*. Manifestamente, a irredutibilidade dos dois pontos de vista dependia, em última análise, de uma concepção diferente da coisa em si, sendo esta, para Maimon, no máximo o limite

irracional do pensamento, mas, para Kant, uma "incógnita" realmente existente, fornecedora inevitável do "dado" primitivo.

C. O "STANDPUNKT" DE SIGISMUND BECK

Notamos, de passagem,[533] a atitude hostil que S. Beck, por volta da mesma época, demonstrava em relação a Reinhold. É hora de insistir nisso um pouco. Essa hostilidade se apoiava (desconsideremos os fatores psicológicos pessoais) nas mesmas acusações fundamentais que a oposição de Maimon:

1. O "princípio da representação" não é primitivo.

2. Ao supor a existência e a causalidade de coisas em si, ele é eivado de dogmatismo realista.

A segunda acusação alcançava, por tabela, a *Crítica da razão pura*. Concebe-se dificilmente que, ao ler as primeiras cartas de Beck, Kant não haja logo reconhecido aí a influência de uma prevenção geral idêntica à que ele constatara havia muito tempo em Maimon e em outros.[534] Ninguém duvida que essa prevenção se tenha expressado mais claramente ainda nas páginas que Beck lhe submeteu, relativas à *Teoria* de Reinhold;[535] Kant, é verdade, tendo desaconselhado de antemão a publicação delas, pôde acreditar-se dispensado de lê-las. Elas continham, provavelmente, o essencial das objeções que serão desenvolvidas, em 1796, no *Einzig möglicher Standpunkt*. Em todo caso, as últimas ilusões que Kant podia ter sobre a atitude fundamentalmente idealista de seu jovem colaborador provavelmente não resistiram à ênfase convicta com que ele prometia a si mesmo, em 1794, "denunciar a total ociosidade de um pretenso conhecimento de coisas em si".[536]

Em que consistia essencialmente o ponto de vista de Beck, esse *Standpunkt*, cujo apadrinhamento Kant se recusava a assumir? Consideremos aí três aspectos dominantes: 1. A natureza do princípio

inicial da *Crítica*; 2. A dedução das funções da consciência; 3. A noção de objeto.[537]

1. O verdadeiro e único *princípio* do sistema inteiro da filosofia transcendental não poderia ser uma proposição (*Satz*), nem uma definição, nem um conceito, nem em geral um *fato* (*Thatsache*) de consciência, por mais elementar que fosse, mas apenas a própria *ação* (*Thätigkeit*) de produzir esse fato elementar de consciência: não, por conseguinte, a *constatação* de uma "representação originária", mas "o *postulado* de conceber originariamente alguma coisa" (*das Postulat ursprunglich vorzustellen*).[538] A expressão "representação originária" nada designa aqui senão a unidade objetiva que, em ordem de razão, precede e determina toda representação formada. A "representação originária" traduz diretamente na consciência a "atividade sintética originária" (a "Zusammensetzung") que caracteriza o entendimento.[539]

2. As *categorias* não são ideias inatas ou conceitos *a priori*. Beck escrevia, desde 1795,[540] "que as categorias são o próprio uso do entendimento" ("dass die Categorien der Verstandesgebrauch selbst sind"), os tipos irredutíveis do exercício da "atividade originária de representação", isto é, de uma única e mesma atividade sintética primitiva: elas são literalmente "das ursprungliche Vorstellen". Entre essas categorias se encontram, em primeiro lugar, a "grandeza", o "espaço" e o "tempo": "categorias fundamentais", formas de síntese de uma multiplicidade "homogênea".[541] E como, na falta de coisa em si, a própria diversidade do dado deve proceder do sujeito, os "fenômenos" são por inteiro produtos da "atividade originária de representação".[542]

3. Na função categorial, na função intuitiva pura e na própria função de intuição empírica, Beck já não vê, portanto, como Kant, a expressão de faculdades diferentes (entendimento, sentido), mas os escalões de uma única atividade sintética primitiva. O exercício desta última, para gerar (*erzeugen*) uma representação objetiva, deve fixar-se, estabilizar-se, num contorno formal sob o qual se torna possível o "reconhecimento" (*Anerkennung*), isto é, a consciência refletida da

unidade originária de síntese: "A união entre a *síntese originária* e o *reconhecimento originário* gera a *unidade sintética-objetiva originária* da consciência, isto é, o conceito originário de um objeto [em geral]".[543] Como, daí, passar ao conhecimento de um objeto *dado*? Tomando consciência (é o "reconhecimento") da relação estabelecida entre uma diversidade empírica *dada* e uma categoria, por intermédio de uma determinação geral do tempo; em outras palavras, por intermédio de um "esquema" correspondente a essa categoria. Lembremo-nos de que a "diversidade empírica", oriunda do sujeito, excluindo toda realidade em si, nada mais pode ser senão o limite derradeiro de expansão imanente da atividade sintética da consciência.

Beck se gaba de haver assim depreendido, em toda a sua pureza, o "ponto de vista da filosofia transcendental" (*den Standpunkt der Transcendentalphilosophie*) e, por conseguinte, "a estrutura transcendental do conhecimento humano" (*das Transcendentale unserer Erkenntnis*).[544] Conforme acredita, ele apenas pôs em seu verdadeiro lugar, no sistema da razão pura, a ideia kantiana da "unidade sintética originária da apercepção". No entanto, ousou tirar conclusões diante das quais Kant ainda hesitava: a partir de agora, o primado da síntese sobre a análise, com seu corolário — o caráter primitivamente funcional e dinâmico das categorias (posição estabelecida, desde antes, pelo próprio Kant) — conduzem até a reabsorção da sensibilidade pura no entendimento e da própria diversidade empírica na espontaneidade construtiva. Ao suprimir toda receptividade *ab extra*, toda "afecção" da parte das coisas em si, S. Beck livrava a *Crítica* de problemas importunos, em especial da tarefa decepcionante de explicar a coordenação regular entre os papéis respectivos da coisa em si, do *a priori* sensível e do entendimento categorial no conhecimento objetivo.

A solução idealista de Beck apresenta, em relação à de Kant, a vantagem de uma simplicidade maior. Talvez até, num ponto — a natureza do dado empírico —, ela permaneça demasiado sumária para não ser um pouco vaga. Fichte, desde 1794, era muito mais explícito sobre isso.

Quando explodiu, em 1796, a desavença entre Kant e Beck, J. H. Tieftrunk, professor de filosofia em Halle, foi um dos primeiros que se dedicaram a aproximar as duas partes.[545] Entrou, assim, em comércio epistolar com Kant, e até lhe submeteu uma curta dissertação[546] em que expunha sua maneira de compreender a *Crítica da razão pura*. Essa interpretação, vizinha da de Beck, foi honrada com uma resposta, que permite discernir muito bem onde estava o pensamento do velho mestre, naquele momento particularmente interessante de sua evolução. Em sua resposta, Kant se concentra no problema central da "aplicação das categorias às experiências e aos fenômenos";[547] ele acredita haver encontrado uma fórmula muito satisfatória, que lança, em alguns pontos da *Crítica*, "uma nova luz".[548] Essa formulação não difere, quanto ao fundo, daquela — um pouco anterior — que pudemos ler nos *Fortschritte*. Vale a pena, no entanto, considerá-la de novo; isso porque ela é retomada aqui, com a preocupação muito presente do *Standpunkt* de Beck.

> O conceito do *construto* em geral ("des Zusammengesetzten überhaupt"), [escreve Kant], não é uma categoria particular, mas está contido (como unidade *sintética* da apercepção) em todas as categorias. Com efeito, o construto não pode ser, como tal, *objeto de intuição* ("kann [...] nicht *angeschaut* werden"); é preciso, ao contrário, já possuir o conceito, ou a consciência, do *ato construtor* ("des Zusammensetzens") para conceber, *como vinculado numa consciência*, o múltiplo intuitivamente dado; em outros termos, para pensar o objeto como algo de construído. Isso se faz por intermédio do esquematismo da faculdade de julgar: isto é, a *atividade construtiva* se exerce conscientemente no nível do sentido interno, regulando-se, por um lado, na representação do tempo, e também se relacionando, por outro lado, à multiplicidade dada na intuição. Todas as categorias se aplicam a um conteúdo construído *a priori* (a um *Zusammengesetzes*) [quer esse conteúdo seja uma multiplicidade homogênea, quer uma diversidade].[549]

> Herr Magister Beck — queirais saudá-lo amistosamente de minha parte — poderia também, por sua vez, encontrar nisso uma base de apoio para seu *ponto de vista* (*Standpunkt*), que encontra os fenômenos (como intuições *a priori*) a partir das categorias. [Em toda hipótese] a síntese construtiva do múltiplo exige uma intuição *a priori* que fornece um objeto aos conceitos puros do entendimento; e essa intuição é o espaço e o tempo. No entanto, na mudança de ponto de vista [que é proposta, isto é, na inversão de ponto de vista tentada pelo *Standpunkt* de Beck],[550] o conceito do construto ("des Zusammengesetzen"), funda mento de todas as categorias, permanece por si mesmo desprovido de sentido: não se vê que um objeto qualquer corresponda a isso [deva corresponder a isso].[551]
>
> No entanto, *é um fato*, há juízos sintéticos *a priori* cujo fundamento é uma intuição *a priori* (espaço e tempo), aos quais, portanto, corresponde o objeto de uma representação não empírica [...]. Como são possíveis? Não de maneira que essas formas de uma construção intuitiva[552] representem o objeto tal como ele é em si [...]. Resta apenas, portanto, que essas mesmas formas, em vez de serem uma representação direta do objeto, sejam apenas as *formas subjetivas da intuição* [desse objeto]: quero dizer, que o sujeito, segundo sua natureza própria, seja *afetado* pelo objeto, isto é, que o objeto seja representado segundo ele nos *aparece* (indiretamente, portanto), e não segundo ele é em si mesmo.[553]

De resto, Kant explicou de longa data o que ele se compraz em relembrar aqui: a *subjetividade* das formas da intuição é precisamente a única maneira de justificar a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*; é, porém, por isso mesmo, o indício da limitação desses juízos ao plano dos fenômenos: "Eis o fundamento desse teorema capital: que os objetos dos sentidos (seja do sentido externo, seja do sentido interno) são cognoscíveis por nós segundo nos aparecem [como fenômenos], não segundo o em si de cada um deles".[554]

Em última instância, passando a esponja na presunção juvenil de seu discípulo,[555] Kant admitia que "Herr Magister Beck", em sua apresentação da *Crítica da razão pura*, substituiu o método "analítico", descendente (*abwärts*) pelo método "sintético", ascendente (*aufwärts*). Com efeito, essa inversão de perspectiva parecia possível sem que fosse alterada a organização profunda do sistema da razão pura. Mas então se deveria notar: primeiro, que as etapas requeridas para passar da atividade sintética originária (ou das categorias) ao conhecimento objetivo devem encontrar um *conteúdo intuitivo a priori*; segundo, que essas inevitáveis intuições *a priori* (estando fora de questão, aqui, a intuição intelectual) devem ser as de uma *sensibilidade*, isto é, as formas *a priori* (subjetivas) de *intuições empíricas possíveis*.

Sendo assim, como descartar a ideia de uma verdadeira "receptividade" do sujeito, de uma "afecção" extrínseca da sensibilidade e, por conseguinte, de uma "coisa em si" limitadora? Embora seja possível, ao expor a *Crítica da razão pura*, ater-se ao método descendente e, destarte, evitar o que se ousaria chamar uma dualidade de ordem didática, ainda assim o *dualismo fundamental* que opõe a coisa em si ao sujeito transcendental subsistirá apesar de tudo, inseparável como é da *fenomenalidade* dos conhecimentos discursivos. Esse é, conforme acreditamos, o pensamento de Kant nessa época (fim do ano de 1797).

D. A OPOSIÇÃO RADICAL DE ENESIDEMO-SCHULZE

Reduzido a esse ponto central, seu verdadeiro "ponto crítico" o desacordo entre Kant e Beck parece justificar, com efeito, as conclusões céticas do diálogo anônimo, publicado em 1792, com o título: *Aenesidemus oder die Fundamente der von dem Prof. Reinhold im Iena gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Verteidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*. O autor, soube-se posteriormente, era um jovem docente de filosofia, G. E. Schulze, que recebeu a alcunha, para distingui-lo de muitos homônimos, de Enesidemo-Schulze. Seu panfleto, em que não faltam

observações perspicazes, visa atingir Kant através de Reinhold e, aliás, diretamente também.

Em mais de um ponto, as reservas de Schulze coincidem com as dos "amigos hipercríticos" de Kant: para estes, diz-nos Enesidemo, Reinhold traçou o caminho, ao acusar com razão a falta de unidade da *Crítica* kantiana; no entanto, o remédio que ele aí aplica se revela perfeitamente inútil, pois seu famoso "princípio da consciência", além de nada ter de um princípio absolutamente primordial (algo que Beck e Fichte reconheceriam), não é desprovido de ambiguidade e carece inclusive da absoluta universalidade que se pretendia atribuir-lhe. Acima de tudo, o princípio de Reinhold agrava, mais do que atenua, o escândalo lógico que, desde a origem, viciou a aventura crítica: escândalo da "coisa em si", necessariamente afirmado, mas incognoscível (aqui também, Beck e Fichte concordariam com Schulze). Se não aceitamos ver pululare m as contradições, é preciso recuar, ou aceitar francamente a existência e a cognoscibilidade de "coisas" distintas do sujeito — e isso é voltar ao dogmatismo ontológico; ou renunciar francamente à ficção das "coisas em si": e isso é voltar ao fenomenismo cético de Hume. Em toda hipótese, com ou sem "coisas em si", a filosofia crítica é condenada. Enesidemo-Schulze, pessoalmente, classifica-se antes na esteira de Hume.

O dilema de *Enesidemo* relembra o dilema de Jacobi:[556] sem a "coisa em si", impossível entrar na filosofia kantiana; com a "coisa em si", impossível permanecer nela. Assim, portanto, não apenas Jacobi Maimon e Schulze, como também Beck, Tieftrunk,[557] Fichte e, posteriormente, o próprio Reinhold (aliado a Fichte por algum tempo), uns adversários, outros partidários de Kant, veem igualmente, na existência afirmada da coisa em si, a pedra de tropeço da *Crítica*.

E. KANT E FICHTE

Nesse concerto, a voz de Fichte se elevava, desde 1794, com brilho particular: "A ideia de uma coisa que, *em si mesma* (*an sich*),

independentemente de toda faculdade de representação, possuiria a existência e certas notas constitutivas, é uma fantasia, um sonho, um não pensamento".[558] Muito melhor que Beck,[559] Fichte sabe o que quer e aonde vai. A ideia de um "sistema crítico", declara, não apenas não comporta, como exclui por completo a ideia de uma coisa em si.[560]

Não é exatamente o contrário do que ouvimos Kant insinuar a Tieftrunk, em 1797?[561] De um lado e de outro, decerto, as formulações brutas se opõem. Mas Fichte concebe o sistema idealista com uma amplitude que lhe permite, em conjunto, contestar a teoria kantiana da coisa em si tomada num sentido absoluto e universal e, ainda assim, julgá-la aplicável em um nível particular do pensamento. Por isso, ele desculpa, em sua recensão do *Enesidemo*, as expressões de Kant e mesmo de Reinhold: estes, quando atribuem às "formas da intuição" sensível uma relação necessária com o objeto em si, consideram "as formas de uma faculdade *humana* de representação";[562] ora, nada impede que uma inteligência limitada, como a nossa, conceba e afirme a existência de objetos numênicos incognoscíveis, isto é, cognoscíveis apenas por um entendimento superior, intuitivo. A bem dizer, num sistema crítico, essa só pode ser uma visão parcial: "Uma coisa em si independente de *toda* inteligência seria um contrassenso".[563]

Havemos de estudar de perto, no livro III, o idealismo de Fichte. Até lá, tentemos delimitar o que poderia ter vindo ao conhecimento de Kant de outro modo, não pelo vago ouvir-dizer. Pouca coisa, decerto. Suponhamos — o que não é garantido — que o filósofo de Königsberg, leitor da *Allgemeine Literaturzeitung*, tenha percorrido, em 1794, a longa recensão de *Enesidemo* por Fichte: ele aí teria encontrado, ao lado das reservas sobre a coisa em si, ao lado da exigência de uma unidade sistemática mais estrita, muitas proposições que ecoavam diretamente a *Wissenschaftslehre*, que era elaborada bem nessa época. Por exemplo, teria podido ler:

> Que as objeções de Enesidemo contra a verdade em si do princípio de representação [de Reinhold] carecem de fundamento, mas, em

> contrapartida, depõem contra esse princípio tão logo o consideramos como o primeiro de toda a filosofia e como um puro fato (*Tatsache*): que, portanto, mostram a necessidade de buscar uma justificação mais recuada para ele,[564]

que, de resto, um princípio mais geral que o de Reinhold, um princípio que abrange a um só tempo os dois âmbitos, teórico e prático, da razão, é possível;[565] que somente uma ação (*Tathandlung*), não um simples fato (*Tatsache*), pode constituir semelhante ponto de partida;[566] que "o sujeito absoluto, o Eu, não é dado numa intuição empírica, mas afirmado (*gesetzt*) por uma intuição intelectual";[567] que a oposição entre o Eu puro, absoluto e independente, e o Eu-inteligência, limitado pelo não-eu, deve resolver-se na ação limitadora do primeiro sobre o segundo, ação que *tende* indefinidamente para um limite derradeiro (um "fim derradeiro") que seria "um Eu cuja própria autodeterminação determinaria também todo não-eu";[568] que a *fé* neste último (*Glauben an Gott*) não oferece um grau menor de certeza que a própria convicção do "eu existo".[569]

Kant estava então em muito bons termos com Fichte, seu visitante em Königsberg em 1791, cujo talento de filósofo e escritor ele estimava. Sabia que o jovem autor da *Kritik aller Offenbarung* (1791), estimulado por seu primeiro sucesso, planejava ampliar seu campo de pesquisas para os grandes problemas que dominam a moral e o direito.[570] Kant não pensava em dissuadi-lo. Se percorreu a recensão do *Enesidemo*, nada mostra que tenha ficado ressentido, mais do que com as primeiras audácias de S. Beck. No entanto, recebeu então (1794), um após o outro, em alguns meses, não apenas o "programa" de abertura dos cursos de Fichte em Jena,[571] e o opúsculo intitulado: *Begriff der Wissenschaftslehre*,[572] como outras publicações, por exemplo, as cinco lições *Ueber die Bestimmung des Gelehrten*, e o início do *Grundlage der gesammten W. L.* Era muita leitura simultânea para um homem idoso, que confessava ter dificuldade crescente para entrar no pensamento alheio. Por isso, a resposta de Kant,

acompanhada dos pedidos de desculpas que se haviam tornado habituais de sua parte, fez-se esperar até aproximadamente o mês de dezembro de 1797.

Essa resposta tardia, por mais amistosa que tenha sido, continha duas insinuações às quais seu destinatário não devia permanecer insensível: sublinhava, "nas obras mais recentes [de Fichte],[573] o desenvolvimento de um dom particular de exposição vívido, muito adaptado ao grande público" — diríamos hoje, um talento notável de divulgador — e assinalava a esperança de que, "havendo ultrapassado agora as sendas espinhosas da escolástica", o jovem escritor "já não julgasse necessário nelas ainda se embrenhar".[574] Esta última informação continha algo mais do que uma incoerente banalidade, sobretudo após a confissão, algo irônica, formulada algumas linhas antes: de que o próprio Kant via-se constrangido pela idade "a entregar a outros as sutilezas da especulação teórica, em seus novos e extremos refinamentos (*wenn sie ihre neueren, äusserst zugespitzten Apices betrifft*)".[575] Em sua resposta de 1 de janeiro de 1798, Fichte, aparentando agradecer o elogio feito à "sua arte de apresentação popular", registra a desistência de Kant diante dos "äusserst zugespitzten Apices" e declara, por sua vez, "ainda não considerar despedir-se da escolástica".[576]

Não obstante o tom correto de um lado e de outro, as relações entre Kant e Fichte estavam cada vez mais comprometidas pelos mexericos desprovidos de benevolência que circulavam entre os kantianos rígidos e confluíam para Königsberg. Entre os conhecidos de Kant, Johannes Schultz, conforme sabemos por uma carta de Beck,[577] não era nem um pouco favorável às ideias de Fichte. E o próprio Beck negava sê-lo.[578] Em sua maioria, os correspondentes de Kant que falam da *Wissenschaftslehre* ou da atitude de seu autor fazem-no em termos descorteses. Por exemplo, desde 1794, Mellin "se aflige em ver o chefe de certa escola [desconhecer a esse ponto a ideia da ciência e], em sua vontade de dizer novidades, expor a filosofia crítica a uma multidão de objeções".[579]

> O *Direito natural* de Fichte [escreve J. B. Erhard][580] tem muito de bom em sua segunda parte, mas o início é puro disparate. Em suma, é lamentável que Fichte se tenha perdido em tais insanidades, para dar-se ares de ser o mais profundo de todos os pensadores. Tenho infelizmente de fazer a crítica de seus escritos filosóficos e ainda não sei muito bem que tom adotar. O Sr. Beck, por sua vez, emancipou-se razoavelmente, no terceiro tomo de seu *Auszug*: não pude abster-me, em minha recensão, de corrigir sua arrogância, assim como não havia poupado a absurdidade de Schelling.

Em 25 de julho de 1797, é um jovem de vinte e três anos, Christian Weiss, que vem confiar sua perplexidade: ouvinte simpático às aulas de Fichte, em Jena, fica sabendo que o Professor Kant só reconhece, como continuador autêntico de seu pensamento, Herr Schultz (com exclusão de Fichte, portanto); por outro lado, sabe que o mesmo Kant reconheceu e celebrou a *Teoria da representação* do Professor Reinhold: no entanto, o valor dessa obra não fora invalidado pela recente meia-volta de seu autor, que a renega? Onde encontrar o verdadeiro kantismo?[581]

O que Christian Weiss escreve sobre a investidura recebida por Johannes Schultz se relaciona a uma declaração pública de Kant, datada de 29 de maio de 1797, e publicada na *Intelligenzblatt der Allgemeinen Literaturzeitung* de 14 de junho de 1797: curta réplica a um tratado longo e empolado (a uma "literarische Herausforderung") dirigido ao pai da filosofia crítica pelo "fisiocrata" alemão.

J. A. Schlettwein adjura-o a que se pronuncie, por fim, entre as interpretações divergentes de seu sistema.

> A isso [declarava Kant] respondo sem hesitar o que segue: meu porta-voz autêntico é o honrado pregador régio e professor de matemática nesta universidade, o Senhor Schultz, cujos escritos relativos ao sistema crítico trazem o título de *Prüfung* etc., e podem ser consultados pelo Sr. Schlettwein [...]. Tenho apenas uma estipulação a acrescentar: entendo os termos empregados pelo Sr.

> Schultz literalmente, não segundo o espírito que, pretensamente, os inspiraria (e que cada um poderia aí inserir à vontade). Quaisquer que pudessem ser as visões que outros julgaram bom associar às mesmas palavras, elas não envolvem de modo algum nem a mim mesmo, nem ao homem erudito a quem faço meu representante: o sentido das expressões que ele emprega não pode deixar de depreender-se de todo o contexto de seu livro.[582]

Relembremos que, em outubro desse mesmo ano de 1797, Kant recomendava ainda a Tieftrunk "tratar seus amigos hipercríticos, Fichte e Reinhold, com toda a deferência que merecem os serviços prestados por eles à ciência".[583]

No entanto, o conflito latente se agrava dia após dia. Kant começa a preocupar-se com a *Wissenschaftslehre*, da qual ele acaba de ler uma recensão na *Allgemeine Literaturzeitung*:[584]

> Que pensais [escreve ele a Tieftrunk, em 5 de abril de 1798] da teoria geral da ciência do Sr. Fichte? Faz tempo que ele ma enviou; no entanto, como a obra é bem longa, e sua leitura teria lamentavelmente interrompido meu trabalho, pus o livro de lado e só o conheço até agora pela recensão da *A. L. Z.* Atualmente não tenho como reaver em mãos as páginas de Fichte; mas a recensão (manifestamente favorável) que dela foi feita me dá a impressão de uma espécie de fantasma: quando acreditamos tê-lo captado, não encontramos diante de nós objeto algum, nada além do próprio Eu, ou melhor, no Eu, nada além da mão estendida para capturar o objeto. A pura consciência de si — e olhe lá! —, considerada apenas segundo a forma do pensamento, sem matéria, sem, portanto, que a reflexão, pretendendo aqui elevar-se acima da própria lógica, tenha diante de si algo a que se prender, tudo isso provoca no leitor uma impressão de estranheza. Já o título (*Wissenschaftslehre*) suscita tão somente esperanças medíocres: com efeito, visto que toda doutrina sistematicamente conduzida é uma ciência (*Wissenschaft*), será que

> ele não deve significar uma *ciência da ciência* (*Wissenschaftswissenschaft*) e assim por diante, indefinidamente?[585]

Sob uma forma menos vigiada ainda, Kant revelou seu sentimento durante um encontro (1 de junho de 1798) com J. F. Abegg, que lhe trazia uma carta de Fichte:

> Quando ele percorreu a carta [conta o visitante] disse-me: Tudo isso é realmente uma lisonja; aliás, Fichte escreve sempre com civilidade; no entanto, entre as linhas escorre um fluxo de amargura, porque me abstenho de pronunciar-me a seu respeito, se não em seu favor [...]. Não leio todos os seus escritos, mas vi recentemente a recensão deles feita pela *Literaturzeitung* de Jena: com a primeira leitura, não pude captar exatamente o que ele queria; recomecei, acreditando que, desta vez, compreenderia algo, mas nada. Fichte mantém uma maçã diante de sua boca, impedindo-o de saboreá-la. Valeria o mesmo tratar da questão: *mundus ex aqua* [...]. Mantém-se constantemente nas generalidades, nunca dá um exemplo e, pior, não pode dar nenhum, pois o objeto a que seus conceitos corresponderiam não existe.[586]

Um ano depois, em 7 de agosto de 1799, vem à tona a famosa *Declaração* de Kant contra Fichte, que comunica em termos duros a ruptura de qualquer solidariedade científica entre o mestre e seu pretenso continuador. Leiamos primeiro este documento, cujo alcance exato tem para nós certo interesse.

> Em resposta ao convite que me foi feito, em nome do público, pelo autor de uma recensão do *Enlwurf der Transcendental-Philosophie* de Buhle, no número 8 da *Erlanger Literaturzeitung* de 11 de janeiro de 1799, declaro aqui que considero a *Wissenschaftslehre* de Fichte um sistema totalmente indefensável. Com efeito, a pura teoria da ciência é, nem mais nem menos, a simples *lógica*, que não pode alcançar, por seus princípios, o elemento material do conhecimento, mas, como *lógica pura*, desconsidera o conteúdo deste último: querer extrair [dessa lógica] um objeto real é uma empreitada tão vã que nunca foi tentada até este dia; isso porque, no caso da filosofia

transcendental, seria preciso elevar-se primeiro a uma metafísica [a uma ontologia].[587] Quanto à metafísica entendida de acordo com os princípios de Fichte, estou muito pouco disposto a compartilhar de sua responsabilidade, até porque eu mesmo, respondendo a seu autor, aconselhei-o a, em vez de perder-se em sutilezas estéreis, cultivar seu bom talento de exposição, que poderia empregar-se utilmente no âmbito da *Crítica da razão pura*; no entanto, ele declinou polidamente minha proposta, dizendo "que não iria, afinal, perder de vista a escolástica". Assim, a questão de saber se tomo a filosofia de Fichte por um criticismo autêntico é resolvida pelo próprio Fichte, sem que eu tenha de pronunciar-me acerca do valor de sua filosofia; isso porque, aqui, não se trata do [valor do] objeto julgado, mas [do parecer] do sujeito chamado a julgar; desse ponto de vista, é suficiente, para mim, haver declinado toda participação nessa filosofia.

Devo acrescentar que considero inconcebível a presunçosa afirmação de que eu quis apenas escrever uma *propedêutica* à filosofia transcendental, não o *próprio sistema* dessa filosofia. Jamais uma intenção semelhante pôde vir ao meu espírito, visto que eu mesmo assinalei que a consumação total da filosofia pura, na *Crítica da razão pura*, era o melhor indício da verdade desta última. Por fim, visto que o autor da recensão garante que a *Crítica*, no que ela afirma expressamente a respeito da sensibilidade, não deve ser tomada ao pé da letra, mas que, para bem compreendê-la, é preciso assenhorear-se primeiro do *ponto de vista* (*Standpunkt*) adequado (o de Beck ou o de Fichte) — pois a letra mata o espírito no kantismo, não menos quanto no aristotelismo — diante disso, eu declaro, uma vez mais, que a *Crítica* deve, em todo caso, ser entendida literalmente e apenas do ponto de vista de uma inteligência comum suficientemente treinada para esse tipo de pesquisas abstratas.[588]

O último parágrafo da declaração — omitimos a transcrição dele — não acrescenta nenhum esclarecimento doutrinal: a distinção, feita por

ele, entre amigos canhestros e falsos amigos encobre uma insinuação desagradável, cujos destinatários se podem adivinhar.

Contestou-se que essa peça polêmica tenha sido inteiramente da lavra de Kant: seu entorno, e Johannes Schultz em particular, teriam sido não apenas seus instigadores, como seus autores. Não vemos nenhuma razão séria para pôr em dúvida que Kant tenha assumido, com conhecimento de causa, a plena responsabilidade por seu protesto, fundo e forma — ainda que algum outro tenha manejado a pena. A irritação do ilustre senhor mal se dissimula. Pode-se compreendê-la em parte, quando se percorre a recensão desrespeitosa que fez transbordar o copo; aí se pode ler isto, por exemplo:

> Kant havia sido o primeiro *professor* (*Lehrer*) de filosofia transcendental, e Reinhold, o feliz vulgarizador da doutrina crítica; mas o primeiro *filósofo transcendentalista* verdadeiro (*der erste Transcendental-Philosoph selbst*) foi, incontestavelmente, Fichte. Fichte *realizou* o plano esboçado na *Crítica*, consumou o sistema de idealismo transcendental esboçado por Kant. A partir daí, quão natural é o anseio do público de ver o fundador da *Crítica* pronunciar-se oficialmente sobre a obra de seu discípulo mais digno, do criador da filosofia transcendental, etc.![589]

> [Ou isto, que indignava particularmente nosso filósofo:] Coisa estranha. O autor [Buhle], como a maioria dos kantianos, não quer acreditar no fundador da *Crítica* quando este afirma haver escrito tão somente uma *propedêutica* à filosofia transcendental, não o próprio sistema dessa filosofia.[590]

> [Ou isto, ainda:] O público e a juventude estudiosa foram submetidos por muito tempo à tortura pela exegese dos escritos de Kant, e os kantianos se confinaram por muito tempo ao papel de meros repetidores da *Crítica*: a demonstração de que a letra mata o espírito já foi feita amplamente, não menos no kantismo que no aristotelismo.[591]

Isso é mais que suficiente para conceber, se não para desculpar inteiramente, a explosão de um mau humor contido por muito tempo. O próprio Fichte reconhecia isso,[592] sem se proibir, todavia, de suspeitar nessa explosão, como insinuava Schelling,[593] uma atitude calculada e um tanto maquiavélica, da parte de Kant e de seu entorno.

Não é o caso de nos demorarmos nessas trivialidades biográficas. O objetivo de nosso capítulo IV estará alcançado se pudermos agora tentar uma avaliação aproximativa daquilo que, nas reais ou pretensas ousadias dos filósofos "hipercríticos", pôde vir diretamente ao conhecimento de Kant e influenciar o curso de seu pensamento.

Em resumo:

1. Kant não leu completamente nenhuma das obras em que se expressam as visões originais desses filósofos.

Conhecia melhor, decerto, as objeções mais antigas de Jacobi (desde 1787).

Se ele se resignou, com base na recomendação de Markus Herz, a percorrer o primeiro ensaio de *S. Maimon* (1790) e se encontrou, nas poucas cartas recebidas dele, especificações suplementares, em contrapartida, seu silêncio obstinado diante das perguntas e dos projetos do sagaz ensaísta mostram o suficiente que ele não estudou de muito perto suas publicações ulteriores.

Posteriormente, no tempo de sua mais fervorosa amizade com *Reinhold*, ele não soube, tampouco, impor-se o esforço de compreender a obra importante pela qual esse autor inauguraria o movimento "hipercrítico": *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789).

As cartas de S. Beck revelaram a Kant as ideias pessoais, de modo algum banais, pouco numerosas e muito assentes, deste último. Esse método novo de resolver um problema familiar não deixou de

impressionar seu espírito. Importa-nos menos saber em que medida o próprio texto do *Einzig möglicher Standpunkt* (1796) e do *Grundriss der critischen Philosophie* (1796) passou sob seus olhos.

O problema literário que examinamos é de mais importância no que tange à *Fichte*. Este oferece como homenagem, uma após a outra, suas primeiras publicações sobre a *Wissenschaftslehre* (1794 e seguintes), mas sem tomar a precaução de expor por carta, simultaneamente, a ideia essencial delas. Em suma, Kant pôde ler dele a *Recensão do Enesidemo*, mas reconhece não haver lido a peça capital, o *Grundlage der Wissenschaftslehre* (1794); se houvesse tentado compreender, em 1794, o *Begriff der Wissenchaftslehre überhaupt*, teria ficado menos desconcertado pela recensão das primeiras obras de Fichte na *Allgem. Literaturzeitung em 1798*;[594] talvez, como acreditou Fichte,[595] ele realmente tenha percorrido a *Zweite Einleitung in die W.-L.* (1797), em que são enumeradas as principais imperfeições da *Crítica* a que a *Teoria da ciência* deve remediar. Eis tudo; e era pouco: o suficiente, contudo, para que tivesse uma visão geral correta do desígnio e do método de Fichte, e mesmo de seu sistema. Infelizmente, Kant, como ele próprio reconheceu, não compreendeu grande coisa da recensão da *Allgem. Literaturzeitung*; e nada indica, tampouco, que haja adivinhado, através da *Zweite Einleitung* — esta, todavia, muito interessante —, o que podia ser, em última instância, aquela importuna e "fantasmagórica" *Wissenschaftslehre*.

2. Que teria sido possível tornar mais estrita a unidade de sua filosofia, isso era algo que Kant sabia tanto quanto seus críticos: ele próprio se dedicava havia muito tempo a essa tarefa. Decerto fora estimulado, não apenas importunado, pelas objeções e objurgações de fora. Teria tolerado, ao lado da "dedução transcendental" ascendente, que mantinha suas preferências, uma dedução descendente das condições constitutivas do objeto — como a desejava Beck —, contanto, todavia, que ela fosse conduzida até a exigência *a priori* de uma intuição empírica. Sobre a natureza do dado empírico, mostrava-se reticente.

Quanto ao elo de unidade das duas razões, teórica e prática, Kant parece não haver notado o interesse nem das visões de Reinhold, nem das de Fichte; isso é tanto mais lamentável pelo fato de ele próprio haver dado um passo nessa direção, ao proclamar o primado da liberdade moral.

3. Entre as objeções de seus adversários e de seus amigos "hipercríticos", uma única — que ele conhece de longa data, mas não aborda de frente de bom grado — encontra nele uma oposição constrangida, porém tenaz: a pretensa impossibilidade de "coisas em si". A existência de "coisas em si" nunca deixou de lhe parecer indissoluvelmente ligada à teoria crítica da sensibilidade como faculdade receptiva do dado bruto: "coisas em si", "afecção" passiva do sujeito, "receptividade sensível", "intuições puras da sensibilidade", "conceitos *a priori*" são, a seus olhos, tão estreitamente solidários que não se sacrificaria nenhum desses termos sem arruinar toda a série. Eis o que ele pretende inculcar ao exigir, na *Declaração contra Fichte*, uma interpretação "literal"[596] das partes da *Crítica* relativas à sensibilidade.

Será que ele permanecerá fiel, por sua vez, à instrução que gostaria de impor a seus discípulos?

LIVRO II: O Opus postumum

CAPÍTULO I: Preliminares

A dissertação inacabada sobre *Os progressos da metafísica desde Leibniz-Wolff* mostrou-nos o estado da epistemologia kantiana por volta de 1793.[597] As obras publicadas desde essa data até a morte do filósofo (em 1804) não dizem respeito diretamente ao objeto de nossa investigação. De resto, uma única pertence verdadeiramente ao "sistema da razão pura": a *Metafísica dos costumes*;[598] no entanto, o ponto de vista epistemológico aí não ultrapassa em nada o da segunda e o da terceira *Crítica*. Tampouco analisaremos o importante opúsculo sobre *A religião dentro dos limites da razão*:[599] situado fora do âmbito constitutivo da filosofia transcendental, ele aplica, sem aprofundá-los, princípios críticos já formulados em outros lugares.

Além de alguns trabalhos ocasionais, mais distantes de nosso assunto (por exemplo: *Zum ewigen Frieden*, 1795; *Der Streit der Facultäten*, 1798 etc.), Kant consegue ainda, durante os últimos anos do século, publicar vários de seus cursos, que haviam permanecido como manuscritos. Assumiu pessoalmente a publicação da *Antropologia*.[600] A alunos e amigos, confiou a edição de outros cursos: de sua *Lógica*, publicada por Jäsche em 1800, e de sua *Geografia física*, publicada por Rink em 1802.[601]

Se aproximarmos essas datas das de sua morte, em 12 de fevereiro de 1804, em seu octogésimo ano, teremos alguma ideia da atividade intelectual, nada banal nessa idade, que ele mantinha nas

proximidades do ano de 1800. Então se precipitou, porém, o declínio de suas forças físicas, já sensível havia três ou quatro anos. Constataremos que o esforço investigador de seu pensamento, cada vez mais sobrecarregado, decerto, pelo peso da idade e das enfermidades, só se distendeu nos últimos meses de sua vida.[602]

É em 1795[603] que se encontra a primeira menção de uma obra, planejada por Kant havia vários anos e destinada a expor "a passagem dos primeiros fundamentos da metafísica da natureza à física" (*Uebergang von den metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft zur Physik*).[604] Três anos depois, o filósofo se queixa a Garve[605] de ter sido submetido "ao suplício de Tântalo" pelo estado de inacabamento de sua obra; não perde a esperança, contudo, de terminá-la; sua tarefa, até ali, concentra-se no *Uebergang... zur Physik*, cuja ausência "deixaria uma lacuna no sistema da filosofia crítica".[606] Em Kiesewetter, em 19 de outubro de 1798,[607] ele confia sua intenção de dedicar a pequena soma de forças que lhe restam à elaboração de um trabalho que deve coroar sua obra crítica, preenchendo ali um última lacuna, isto é, o *Uebergang*.[608]

Fala por vezes a seus conhecidos do manuscrito em elaboração. Nos últimos anos, suas confidências (que dizem respeito, ao que parece, a um *Uebergang* ampliado) oscilam da confiança mais otimista no remate de uma obra que será, diz ele, sua "obra-prima" (*sein Hauptwerk*), à expressão desanimada de sua impotência, talvez definitiva, para realizar sua ideia: nesses momentos sombrios, chega a desejar que, após sua morte, o manuscrito seja queimado.

Na realidade, se o manuscrito, que permaneceu em estado de esboço incompleto e muito irregular, não foi entregue à destruição, mas tampouco foi julgado, pelos amigos do falecido, passível de ser publicado. Assim começa a história longa e movimentada de um conjunto de grandes almaços, autógrafos ou recopiados, aos quais se deu o nome de *Opus postumum*. Subdividem-se em treze maços (XIII *Convoluta*), nos quais permanecem inseridas algumas notas separadas

(algumas "löse Blätter"). O todo, entregue primeiramente aos herdeiros de Kant, encontrava-se, em 1805, nas mãos de um deles, Christian Schoen, que teve de se justificar publicamente, contra um polemista, por guardar para si uma obra importante do falecido professor de Königsberg. A nota justificativa — aproximadamente duas páginas *in-octavo* — publicada por Schoen, contém a primeira descrição sumária do manuscrito e a primeira indicação precisa, mas extremamente breve, de seu conteúdo. Depois, fez-se silêncio até 1854, quando o escrito esquecido passou, durante algumas horas, sob os olhos do biógrafo de Kant, F. W. Schubert, para fins de perícia. Era muito pouco para formular um parecer firme e completo; suficiente, porém, para constatar o interesse que aqueles papéis desdenhados podiam apresentar.

Nem a declaração favorável de Schubert, nem outra, similar, inserida por R. Hayn em seus *Preussische Jahrbücher* parecem haver comovido a opinião. Somente dez anos depois, Rudolf Reicke obteve dos herdeiros, com inventário exato dos misteriosos inéditos, a autorização de publicá-los. Logo imprimiu o inventário no *Altpreussiche Monatschrift*,[609] mas só começou a publicação dos textos em 1882.[610] Ele havia assegurado a colaboração (anônima) de E. Arnoldt, que deu a conhecer, na sequência, a maneira pouco satisfatória como se procedera a essa edição, aliás incompleta.[611] Tal e qual, ela constituiu, no entanto, até 1936–1938, a única fonte textual impressa em que tiveram de haurir os estudiosos do *Opus postumum*.

De fato, a única fonte textual. Isso porque não se pode dar esse nome às publicações do pastor Albert Krause,[612] não obstante a parte ativa que lhe cabe na renovação de interesse com que se beneficiou o *Uebergang* aproximadamente no fim do século XIX. Krause, que defendera corajosamente estes "últimos pensamentos" ("die letzten Gedanken I. Kants") de um grande filósofo contra as avaliações desdenhosas de Kuno Fischer, lamentava a ausência de uma edição diplomática, absolutamente fiel, do manuscrito. Quando finalmente pôde obtê-la, teve a infeliz ideia de, em vez de publicá-lo tal como

jazia, subdividido em maços (*Convolut*), reconstituir por conjecturas sua ordenação sistemática, aquela que, conforme ele supunha, correspondia ao plano de Kant. Se ele revela, assim, textos que faltavam a Reicke, e se retifica alguns outros, em contrapartida seu princípio demasiado subjetivo de reorganização dos fragmentos obriga-o a selecionar apenas uma escolha de excertos, a sacrificar os duplos e a negligenciar as inúmeras variantes (não raro significativas) introduzidas pelo próprio Kant nas múltiplas tentativas de redação de certas passagens.

As apresentações de Krause, carregadas de muitos elementos discutíveis, granjearam poucas adesões. Para lançar definitivamente o *Opus postumum*, foi necessário que, em 1916, E. Adickes — bom conhecedor das notas autógrafas de Kant — fosse autorizado a examinar atentamente o manuscrito. No breve período de quatro semanas, ele estabeleceu, tanto com base em indícios seguros, como por conjectura provável, a cronologia do conteúdo dos diferentes maços. Os preciosos resultados dessa investigação, acompanhados de uma apresentação detalhada e de uma análise crítica do *Uebergang* inteiro, preenchem o grosso volume[613] apresentado, em 1920, com o título: *Kants Opus postumum, dargestellt und beurteilt*.[614]

Essa obra de Adickes é fundamental e decerto permanecerá indispensável para o estudo da fase suprema do idealismo kantiano. É preciso reconhecer, contudo — o contrário teria sido bem estranho —, que as interpretações doutrinais do pensamento de Kant são aí influenciadas, em certa medida, por visões pessoais do comentador e, por conseguinte, sujeitas a discussão, não obstante a verossimilhança delas. No fim das contas, essa monografia tão completa, com seus excertos justificativos superabundantes (não raro citados segundo Reicke), não podia fazer as vezes do texto original, de que o próprio Adickes reivindicava uma edição completa, rigorosamente exata.

Parecia que essa edição integral devesse normalmente encontrar seu lugar nos *Kant's gesammelten Schriften* da Academia de Berlim. Causou surpresa durante muito tempo não vê-la figurar na imponente

coleção. As causas desse ostracismo aparente quase deixaram de nos interessar, agora que os tomos XXI (1936) e XXII (1938) da edição berlinense[615] abrigam respectivamente os maços, ou *Convolute*, I a VI e VII a XIII do *Opus postumum*.[616]

Ninguém a partir de agora porá em dúvida, acreditamos, a importância histórica dessa obra inacabada. Já não é permitido falar a respeito como de uma simples barafunda de elucubrações senis. Até os últimos almaços, numerosas reflexões penetrantes dão testemunho de uma faculdade de discernimento ainda intacta; a bem dizer, o que falta, cada vez mais, à medida que o homem já idoso se aproxima de seu fim, é a ener gia cerebral requerida para sustentar um esforço de síntese prolongado. Nesse aspecto, aliás, cabe distinguir as partes do manuscrito redigidas antes de 1800 das que datam dos anos seguintes. As primeiras (1796–1799) permanecem de início comparáveis em todos os pontos às obras anteriores do filósofo; logo as traem, contudo, pelas perpétuas retomadas de temas idênticos, uma impotência crescente de composição. As segundas (1800–1803) carregam mais os traços de uma debilidade senil, que entravava o pensamento, sem falseá-lo. Ainda assim, é surpreendente que, ao abordar tardiamente, numa visão ampliada, os temas mais vastos e mais difíceis da metafísica, Kant tenha sido capaz de desenhar com firmeza, no prolongamento exato de suas visões críticas, ao menos as grandes linhas de sua própria solução ao problema total da filosofia.[617]

Após uma visão sumária do objeto e das linhas essenciais do *Uebergang*, ater-nos-emos especialmente a alguns aspectos novos apresentados, nas páginas supremas de Kant, por sua epistemologia crítica e seu sistema de idealismo transcendental.[618]

CAPÍTULO II: Em que consiste o "Uebergang"

§1 — Sua formulação geral

Segundo a *Crítica da razão pura*, os juízos de experiência não podem se revestir das propriedades lógicas de universalidade e de necessidade senão em virtude de princípios sintéticos *a priori*. Ora, essas propriedades pertencem, segundo Kant, não apenas às leis gerais que presidem a toda experiência, como também às leis particulares que circunscrevem diretamente as experiências concretas, isto é, às leis da física (newtoniana). A própria física, como "ciência", repousa assim num arcabouço *a priori* do espírito. Para ser completo, um sistema de conhecimento deveria mostrar, portanto, como o *a priori* supremo da consciência, a unidade aperceptiva, pode associar-se à diversidade material do saber empírico e reduzi-la a leis.

Uma parte dessa tarefa é preenchida, na *Crítica da razão pura*[619] pela dedução das categorias e pela teoria do esquematismo: na edificação de nossas representações concretas, o jogo da imaginação aí aparece comandado, *a priori*, pela atividade transcendental do entendimento; aos modos gerais de apresentação dos dados espaciais no tempo ("esquemas transcendentais") corresponde, em virtude de uma necessidade anterior, a aplicação de igual número de categorias. No entanto, é fácil ver que as doze formas — ou leis — do esquematismo transcendental deixa indiferenciado todo o campo das leis matemáticas e físicas.

Sob certos aspectos, a *Crítica do juízo* (1790) circunscreve mais estritamente a variedade da experiência física. A partir de objetos sensíveis já conhecidos, faz surgir, no plano do "juízo reflexivo", a exigência de um universo ordenado, por gêneros e espécies, segundo

leis de finalidade. No entanto, essa construção hipotética *se superpõe* à experiência adquirida, à *Erfahrung* concreta, sem penetrar, nem mesmo por hipótese, seus princípios intrinsecamente constitutivos; ela nos faz pressentir como a experiência fracionária pode tender para sua integração perfeita, sem nos ensinar de início como a experiência é simplesmente possível.[620]

Para alcançar as leis físicas que explicam a experiência concreta, uma via mais direta se oferecia a Kant. Ele a tomara desde 1786, em *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*; e chegou a acreditar então, por um momento, haver esgotado a hierarquia das condições transcendentais que fazem da física uma "ciência" propriamente dita.[621] Uma lacuna persistia, contudo, cuja existência ele logo constatou. Dos M. A. N. W. à física, restava transpor um último passo; e essa "transição" (*Uebergang*) exigia, do ponto de vista crítico, uma justificação racional plena.

O que representava exatamente, aos olhos de Kant, o *terminus a quo* e o *terminus ad quem* dessa "passagem", desse *Uebergang*?

§2 — O terminus a quo: os "Metaphysische Anfangsgruende der Naturwissenschaft"

Esse *terminus a quo* era constituído pelas conclusões dos M. A. N. W. A ciência geral da natureza, ciência pura apodíctica, cujos princípios são do âmbito da *Crítica da razão pura*, dão origem a muitas ciências secundárias passíveis de serem delimitadas de classes de objetos na natureza em geral. Se, por exemplo, os *objetos* naturais são adequadamente repartidos em *corpos* (extensos) e em *espíritos* (inextensos), pode-se continuar, no interior de cada membro dessa divisão, a dedução apodíctica das condições da experiência e construir

assim novas ciências, puras cada qual em sua linha: uma "ciência da natureza pensante" e uma "ciência da natureza corpórea".[622]

Atenhamo-nos a esta última ciência, que anuncia a física propriamente dita.

A "ciência da natureza corpórea" tem por objeto próprio a "matéria" (sensível): o objetivo dos M. A. N. W. era expor sistematicamente as determinações exigidas *a priori* pelo conceito de matéria. Ora, "a matéria se define como: aquilo que é *móbil* no espaço":[623] não apenas "o que é espacial", mas aquilo que, no espaço, "afeta" nossos sentidos segundo diferenças de tempo, e realiza, portanto, aquela síntese concreta de tempo e espaço que se chama *movimento*.[624] O que se pode saber *a priori* do "movente espacial", isto é, da matéria?

Para fazer uma lista completa dos predicados *a priori* da matéria, Kant investiga aqueles convocados pelo conceito de "móbil no espaço" quando esse conceito é sucessivamente confrontado com os quatro grupos de categorias: as categorias da "quantidade" revelam, assim, as leis elementares de uma "foronomia" (cinemática) pura, em que o movimento só é figurado por relações de distância;[625] as categorias da "qualidade" fazem com que se destaque a condição dinâmica, a única a tornar concebível a ocupação do espaço por "móbeis", a saber, a "força motora" (*die bewegende Kraft*);[626] as categorias da "relação" regulam as relações necessárias estabelecidas entre si, na unidade do espaço, pelos elementos dinâmicos materiais, e afirmam assim os princípios fundamentais da "mecânica";[627] por fim, as categorias da "modalidade" mostram, no movimento material, algo de essencialmente relativo a nossas representações sensíveis: a ciência do "movente espacial" só pode ser uma fenomenologia do movimento.[628]

Pela ideia do movimento no espaço, os M. A. N. W. conduzem, portanto, à ideia de "forças motrizes" (*bewegende Kräfte*), submetidas a certos axiomas gerais. No entanto, as especificações ulteriores dessas forças motrizes, em relação com os fenômenos elementares estudados

em *física*, não são deduzidas ainda de maneira completa e sistemática. Resta um trecho de caminho a ser percorrido para que se alcance o *terminus ad quem* do *Uebergang*. O que Kant entendia exatamente por esse terminus *ad quem*, a "física"?

§3 — O terminus ad quem: a física

Eis uma das definições mais bem-vindas no O.P.:

"A física é uma exploração sistemática da natureza através de forças materiais empiricamente dadas, e na medida em que essas forças são ligadas entre si na unidade de um sistema".[629]

A palavra "sistema" deve ser sublinhada:

> Visto que [conforme nos é explicado] a física é um sistema, e que não saberíamos reconhecer um sistema como tal exceto na medida em que aí introduzíssemos, por princípios *a priori*, o agrupamento dos elementos agregados — o que se faz aqui a partir do conceito de movimento —, é preciso que a divisão [estrutural] da física, como ciência, tenha por estágio superior uma tópica das forças motrizes, deduzida analiticamente na perspectiva do sistema a ser edificado [?].[630]

Desse texto, que encontrará sua explicação nas próximas páginas, retemos sobretudo que uma ciência do *Uebergang… zur Physik* será possível se pudermos demonstrar *a priori* uma "tópica das forças motrizes".

CAPÍTULO III: Princípio e linhas essenciais do Uebergang

> Com o sistema elementar das forças motrizes da matéria [diz Kant] é-nos fornecida a chave que dá acesso ao *Uebergang von den* M. A. N. W. *zur Physik*: é que, a saber, esse *Uebergang* procede, não empiricamente, *a partir* da experiência, mas *a priori*, *com vista à* experiência; em outros termos: que o entendimento (*Verstand*) organiza a diversidade dos fenômenos em uma física, em um sistema teórico de forças elementares, não por agrupamento fragmentário dos fenômenos, mas por redução conceitual destes últimos à unidade de um *todo*, obra do próprio entendimento: reduzindo-os, portanto, a um princípio [*a priori*] da experiência.[631]

Nessa passagem, e em várias outras, Kant quer inculcar antes de tudo a atitude metodológica exigida pelo problema apresentado. Por simples indução, *a partir* da experiência concreta, nunca se obtêm leis universais e necessárias; uma "ciência" física, portanto, para ser possível, requer um recuo a condições subjetivas anteriores à experiência, aquelas que predeterminam sua forma. Se existem verdadeiras leis físicas, devem expressar os modos necessários de uma atividade exercida *a priori*, na percepção elementar, "*a fim de* tornar possível a experiência":

> As percepções (*Wahrnehmungen*) são ações que o sujeito exerce sobre si mesmo como agregado de fenômenos. A passagem à física se efetua por vinculação do diverso da representação empírica [isto é, da diversidade das percepções] a fim de tornar possível a experiência (*zum Behuf der Möglichkeit der Erfahrung*). Trata-se de uma experiência que, por definição, só pode ser una e única e que, por conseguinte, comporta *a priori*, segundo o princípio da identidade, todo o formal do sistema por ela constituído. Nenhum conhecimento (*Erkenntnis*) empírico pode derivar primitivamente de uma experiência já feita; o conhecimento empírico deve, ao contrário, ser regulado antecipadamente pela possibilidade da própria experiência que procederá desse conhecimento; ao menos na medida em que a experiência não é simplesmente *dada*, mas *construída* (*gemacht*) em conformidade com o princípio da síntese *a priori*.[632]

Vemos reaparecer, num contexto novo, um dos postulados lógicos da dedução transcendental das categorias:[633] postulado que se afirmou, mais explicitamente ainda, após a era das *Críticas*: por exemplo, na teoria da *Zusammensetzung* que os *Fortschritte* esboçavam. Chamemo-lo, como fizemos anteriormente, "princípio de construtividade".

Em virtude desse princípio, todos os elementos reconhecidos analiticamente na consciência e agrupados num "sistema" tiveram de ser organizados para esse fim por uma atividade prévia: a forma sob a qual eles finalmente aparecem, como partes do sistema, tem, portanto, o valor de um "*a priori* sintético". Isto nós o sabíamos havia muito tempo; no entanto, embora o O.P. nada acrescente ao alcance virtual do princípio de construtividade, impulsiona sua aplicação à física com nova audácia, que não recua diante de consequência alguma.

A física, sistema elementar da experiência (*Erfahrung*), só quer conhecer aí o *formal*; ora, o *formal* precede e determina logicamente o ser da coisa: "forma dat esse rei", repete Kant, a exemplo dos escolásticos.[634]

E mais: os termos e relações internas de um sistema são não apenas formas de representação, mas formas representadas *como formas*, isto é, abstraídas da pluralidade (ao menos potencial) de seus "inferiores" e, por conseguinte, opostas a eles, na consciência, como sua unidade sintética; caem, portanto, sob a lei do princípio de construtividade.[635] A abstração da *forma* é um "reconhecimento" do *a priori*.

O que isso quer dizer? Será que todos os elementos formais que discernimos na experiência concreta — relações de espaço e de temporalidade, e também qualidades físicas secundárias, como cor, som e calor — reivindicam uma origem subjetiva *a priori*? Seguramente; o princípio kantiano o exige, visto que a função de "unidade sintética", própria da forma como forma, só é perceptível para o sujeito que a exerce.[636] Aqui, trata-se realmente de, no

pensamento de Kant, *todas* as determinações que se destacam, como "formas", no conteúdo sensível do conhecimento:

> Das representações sensíveis, que constituem a matéria do conhecimento, nada podemos isolar (*herausheben*) senão aquilo que aí já introduzimos em virtude do princípio formal da síntese (*Zusammensetzung*) do dado empírico, com base nas forças motrizes [elementares].[637]

O trecho anterior ajudar-nos-á a especificar o sentido de declarações do gênero desta:

> A física é a ciência dos princípios que nos fazem religar, num sistema da experiência, as forças motrizes da natureza. A essa ciência pertencem: primeiro, o elemento *material* das representações *empíricas* (o *dabile*); segundo, o elemento *formal* que agrupa num sistema a diversidade dessas representações (o *cogitabile*).[638]

Conhecendo toda a extensão dada por Kant ao elemento *formal*, será que devemos compreender que o elemento *material*, oposto, o *dabile*, seria uma espécie de "matéria prima" aristotélica, totalmente indiferenciada, "nec qualis, nec quanta"? A bem dizer, *para* a consciência, em relação à qual, suponhamo-lo, nada ainda se destaca como unidade formal de uma multiplicidade, o *dabile* desempenha o papel de matéria indiferenciada. Em si, no entanto, mesmo na qualidade de aporte extrínseco, rebelde a toda dedução *a priori*, o *dabile* insere, sob o arcabouço formal de nossos sentidos, uma diversidade qualitativa bruta, diversidade pura, impenetrável para nossas análises; talvez essa diversidade material, considerada do ponto de vista ontológico, em sua relação com o inconsciente do "sujeito em si", ou em sua relação com causas metafísicas externas, apresentasse, a um entendimento mais penetrante que o nosso, um conjunto de formas definíveis *em si mesmas*. No entanto, essas formas seriam *para nós* como se não existissem. Não confundamos a forma "em si" (*an sich*) e a forma "para nós" (*für uns*): a primeira se furta à reflexão crítica; a segunda só se revela através do *a priori* sintético do sujeito.

Por isso, o *Uebergang* se estende logicamente a todas as formas que são objeto da física; sem desvelar a hipotética estrutura formal de um mundo em si, ele mostra *como a imagem fenomênica desse mundo teve de ser construída a priori*, em nós e por nós, para não ser ininteligível.

Essa construção *a priori* da forma da experiência só pode abarcar sua totalidade ao recuar, nas séries conscientes, até as manifestações mais elementares, as percepções (as *Wahrnehmungen*).

"Não é curioso?", o próprio Kant assinala. "Parece totalmente impossível expor *a priori* qualidades que repousam em percepções sensíveis (isto é, em representações empíricas conscientes), por exemplo, o som, a luz, o calor".[639]

E, no entanto, sem a intervenção de nossa espontaneidade construtiva na origem dessas qualidades físicas, elas não poderiam ser representadas "objetivamente".[640] O *a priori* subjetivo presidiu, portanto, à própria gênese das percepções elementares. Como?

Para penetrar esse "como", o O.P. recorre às "forças motrizes da matéria", cuja necessidade de mobiliar com objetos o espaço infinito os M. A. N. W. haviam demonstrado.[641]

> Todas as percepções sensíveis são efeitos da influência exercida pelas forças motrizes da matéria sobre o sujeito e sobre suas faculdades sensíveis. A essas [forças em ato] corresponde necessariamente a apreensão [sensível], por meio da reação sobre o que é móbil no espaço (isto é, sobre a matéria), [fazendo-o aparecer] como objeto externo dos sentidos e como movimento desse objeto. Somente assim é possível que uma representação, que não pode deixar de ser objeto de experiência e de pertencer à física, seja ao mesmo tempo contada entre as etapas que se encaminham para essa ciência a partir dos M. A. N. W.[642]

Cada apreensão ou percepção do sentido traduz, portanto, na consciência, mediante "reação" do sujeito, alguma combinação das "forças motrizes da matéria". Se pudéssemos determinar *a priori* o "sistema elementar dessas forças",[643] determinaríamos por isso mesmo as formas elementares da percepção sensível, as que são objeto da física.[644] Entre as primeiras e as segundas, há correlação: "As percepções sensíveis (*Wahrnehmungen*) são efeitos das forças motrizes da matéria, exercidas de maneira a fazer emergir na consciência a representação empírica que afeta os sentidos".[645]

Esta deve, conjuntamente, *refletir em sua forma* a estrutura necessária das "forças motrizes" que se impõem ao sujeito e *brotar a priori* da espontaneidade construtiva desse mesmo sujeito.[646] Não aprofundemos, por ora, a passividade original do sujeito diante das "forças motrizes" que o permeiam. Cumpre, em todo caso, que a representação consumada proceda do sujeito na medida em que ele "se afeta a si mesmo", ativamente, em suas faculdades sensíveis (*von sich selbst afficirenden Subjekt*),[647] segundo os tipos estruturais das forças em jogo. Em última instância, esses tipos dinâmicos primitivos (sejam quais forem) comandarão, pelo seu aspecto formal, as leis elementares da física, mas somente o farão passando pela atividade espontânea do sujeito, que nele os imprime.

> A possibilidade da experiência repousa: primeiro, nas representações empíricas dos sentidos, as quais, por sua vez, têm por fundamento as forças motrizes; segundo, no princípio da unidade sintética *a priori* das percepções sensíveis, como num sistema dessas forças motrizes.[648]

É por reunir essas duas ordens de condições que "*o ato, pelo qual o sujeito se determina* [afeta a si próprio] *a si mesmo na percepção sensível, contém o princípio da possibilidade da experiência*".[649] Essa formulação, de que cada palavra é significativa, condensa o essencial do *Uebergang*; ela explica por que "a experiência não é o meio, mas o objetivo de nossa percepção de objetos sensíveis nas forças motrizes que os constituem".[650]

A experiência, portanto, tem por fundamento primitivo uma *síntese a priori* exercida pelo sujeito sobre as forças motrizes da matéria. Descobrimos que é assim, e até edificamos o "sistema dessas forças motrizes", não por uma indução hesitante (um *herumtappen*) à maneira dos empiristas, mas *a priori*; não sinteticamente, mas analiticamente, "em virtude da regra de identidade".[651] Com efeito, a experiência nos oferece muito mais que um "agregado de percepções"; ela representa, por sua forma, um sistema ordenado, em que a simples análise depreende uma estrutura que *a priori* extrapola ao infinito todo conteúdo particular que a realiza.[652]

O *Uebergang* nada mais é, portanto, do que a teoria analítica das condições que comandam *a priori* a possibilidade da experiência, considerada segundo toda a amplitude de suas formas ou leis constitutivas. Que valor objetivo uma teoria semelhante pode reivindicar? Um valor "apodíctico" (o de uma análise) no plano ideal dos *fenômenos*; um valor "problemático" (o de uma hipótese coerente) no plano do *em si*, como expressão dos elementos estruturais de um "universo em si":

> Tudo o que não podemos conhecer senão *a priori* e por síntese [isto é, em virtude de uma construção *a priori*, imanente ao Eu] também só pode ser, a nossos olhos, objeto fenomênico, não objeto em si; por isso, os objetos de experiência [que dependem de síntese semelhante] nada nos poderiam fornecer, em matéria de realidades, senão a relação mútua de fenômenos agrupados numa mesma unidade objetiva.[653] [...] A escala [das condições] que um sistema elementar das forças motrizes da matéria impõe à física, bem como a simples possibilidade de um acesso (*Uebergang*) a essa ciência, prestam-se a uma exposição *a priori* absolutamente completa, mas puramente problemática (*bloss problematisch*), isto é, sem garantia da possibilidade real de semelhante sistema; ao menos ele pode ser pensado sem contradição lógica.[654]

No esboço, traçado acima, das linhas salientes do *Uebergang*, vamos retomar alguns pontos, de interesse mais especialmente epistemológico.

CAPÍTULO IV: Especificações fornecidas pelo Uebergang a algumas noções de filosofia crítica

§1 — O fenômeno ("Erscheinung")

> Não é na percepção sensível de algum objeto (na representação empírica acompanhada de consciência) que a experiência encontra os materiais necessários para elevar-se a seu ápice; quero dizer que ela não os empresta da matéria que *recebe* (*empfängt*) o sentido, mas daquilo que o entendimento *constrói* (*macht*) por meio do elemento formal da intuição sensível [...]. A transformação de um agregado de percepções num sistema é, portanto, autônoma, não heterônoma.[655]

Essa observação nos mostra, em dois graus de elaboração, os *fenômenos* que entram na contextura da experiência: são, de início, apenas a *irrupção* primitiva de uma representação na consciência (*als zustossende Vorstellung empfangen*);[656] no segundo grau, são ativamente elaborados (*gemacht*) e merecem o nome de "fenômenos de fenômenos" (*Erscheinung einer Erscheinung*).[657]

Semelhante escalonamento é expresso, ou suposto, em muitos textos. Por exemplo:

> O fenômeno é a forma subjetiva da intuição, e é dado *a priori*.[658] [...] O fenômeno [em geral] é a modificação subjetiva da ação exercida

> por um objeto sensível sobre o sujeito.[659] [...] A manifestação fenomênica de coisas no espaço (e no tempo) é de dois tipos: primeiro, o fenômeno que corresponde aos objetos que nós mesmos introduzimos *a priori* no espaço, e essa acepção é metafísica; segundo, o fenômeno que nos é dado empiricamente (*a posteriori*), e essa acepção é física. Denominamos este último: fenômeno direto; o primeiro: fenômeno indireto, ou fenômeno de um fenômeno. O objeto de um fenômeno indireto é a própria coisa.[660]

Um e outro fenômeno envolvem uma relação *a priori* do sujeito com os "bewegende Kräfte". Essa relação é mediata no "fenômeno indireto":

> [Consideremos] a força motriz no fenômeno espacial, por oposição à força motriz em si mesma; [encontramos]: por um lado, o *Erscheinung von der Erscheinung* ["fenômeno indireto"] em que o sujeito, afetado [modificado] pelo objeto, o é [secundariamente] por si mesmo e produz, assim, um movimento no interior do fenômeno; e, por outro lado, a força motriz [elementar] do sentido externo, exercida indiretamente na investigação da natureza: isso porque [lá mesmo] é o sujeito que efetua e causa o movimento pelo qual [essa força?] é afetada (*da das Subjekt diejenige Bewegung selbst macht und verursacht, durch welche sie* [?] *afficirt wird*);[661] e, assim, o que o sujeito recebe do exterior nem por isso é menos introduzido nele, *a priori*, por um movimento que [o sujeito] imprime a si mesmo.[662]

O fenômeno indireto — a *Erscheinung der Erscheinung* — estado final, contextualizado, da modificação objetiva do sentido, pertence à ordem "metafísica"; o fenômeno direto — a mobilização ativa das forças elementares pelo sujeito "que afeta a si mesmo" — é de ordem "fisiológica" [psicofisiológica] ou "física".[663]

O "fenômeno direto" se relaciona, sim ou não, com algo de extrínseco, como com uma condição psicofísica antecedente? Deixemos provisoriamente de lado esse aspecto do problema das "coisas em si". Em todo caso, o fenômeno no segundo grau, o

"fenômeno indireto" (aquele a que chamamos, no *Caderno* III, "objeto fenomênico"), envolve logicamente, em sua significação objetiva, a ideia de uma "coisa em si incognoscível" (de um "Ding an sich = x", segundo a notação habitual do O.P.); insistiremos mais adiante[664] no valor lógico desse x; é indispensável, todavia, para compreender alguns textos que deverão ser citados no intervalo, fornecer desde já um vislumbre dele.

> O fenômeno do fenômeno [o fenômeno indireto], pensado como vinculação do diverso, é o conceito do próprio objeto.[665] [...] A coisa em si (= x) não designa outro objeto senão aquele mesmo que, considerado apenas como fenômeno, é oferecido aos nossos sentidos.[666] [...] O correlativo da coisa representada como fenômeno é a coisa em si; quero dizer: é o próprio sujeito de que faço (*mache*) um objeto.[667]

Com efeito, à noção geral de fenômeno corresponde, como seu fundamento racional, a noção de coisa em si: ora, qual é o fundamento racional do "fenômeno indireto"? Kant o repete à saciedade: é a atividade imanente do sujeito transcendental:

> A receptividade da intuição, considerada sob seu aspecto formal — isto é, considerada no fenômeno — e a espontaneidade da consciência, que capta num conceito (*apprehensio*) a unidade sintética, são os *atos* que fundamentam as proposições sintéticas *a priori* da filosofia transcendental: por eles o sujeito é dado a si mesmo *a priori* como fenômeno.[668]

Concluamos: "A diferença entre o conceito de uma coisa em si e o da coisa como fenômeno não é objetiva, mas apenas subjetiva".[669]

É uma diferença, não de objetos, mas de pontos de vista tomados num mesmo objeto.[670] Isso porque, em última instância,

> a coisa em si é o *ens rationis* (= x) que expressa a posição do sujeito por ele mesmo em conformidade com o princípio de identidade[671] em que o sujeito se torna objeto de pensamento, na medida em que ele modifica a si mesmo e, por conseguinte, segundo a forma [que ele se dá], isto é, apenas como fenômeno.[672]

Essa identificação da *coisa em si* (como "ens rationis = x") com o *sujeito* (como princípio sintético originário) permite que Kant arrisque uma expressão mais paradoxal ainda:

> O que determina (*bestimmt*) a *combinação* recíproca [das condições espaciais e das condições temporais] numa intuição é o entendimento (*Verstand*), na medida em que, de modo geral, ele modifica (*afficirt*) o sentido e expõe (*darstellt*) o objeto sensível como um fenômeno. O princípio interno atuante nessa exposição é o incognoscível (= x): é, portanto, *a coisa que se faz a si mesma* (*wordurch das Ding sich selbst macht*).[673]

§2 — Experiência (Erfahrung) e percepção simples (Wahrnehmung)

"A experiência não sobrevém assim [...] toda feita; tem de ser *construída*".[674] Não é um agregado qualquer, mas um *sistema*[675] — Kant já no-lo disse e redisse. É "obra do entendimento que agrupa as percepções sensíveis num todo, sob um conceito".[676] É uma "síntese conceitual de fenômenos, regulada com base no princípio da afecção dos sentidos e conforme às categorias".[677]

Síntese do entendimento, a experiência deve ser una, não múltipla: "A experiência é a unidade subjetiva absoluta do diverso da representação sensível. Não se fala, no plural, de experiências, mas no singular, da experiência".[678]

É preciso de fato compreender isto: "Como adição de representações concretas, particulares, a experiência nunca é consumada: tende indefinidamente a igualar a soma absoluta [dos termos] da série empírica".[679]

É justamente por isso que as leis universais e necessárias, "os princípios da experiência possível, não podem ser derivados da própria experiência [isto é, da experiência efetuada], pois esta é uma unidade absoluta, realizável apenas por aproximação (*ist absolute Einheit bei der nur Annäherung stattfindet*)".[680]

A experiência como totalidade só é apreendida na exigência *a priori* que orienta para ela o agrupamento das percepções: "Nicht aus der Erfahrung, sondern *zum Behuf* der Erfahrung", como Kant não raro o repete.

A experiência concreta tende para a unidade: a diversidade fundamental que se opõe a essa unidade, na consciência, é a das percepções elementares, das *Wahrnehmungen*. Estas, "princípios materiais da experiência possível",[681] entram como elementos primordiais no "todo coletivo"[682] constituído pela experiência concreta.

Submetida, na *Erfahrung*, a um ato superior de síntese, a percepção simples (*Wahrnehmung*) "é ela própria efeito da força motriz posta em ato pelo sujeito, quando este último se determina *a priori* com vista à representação".[683] Os conteúdos subjetivos da *Wahrnehmung*, isto é, das qualidades sensíveis ("som, luz, calor etc.")[684] constituem "a intuição empírica";[685] esta "dá ensejo, no plano dos fenômenos, a igual número de espécies de percepções, nem mais nem menos, requeridas para realizar a unidade [total] da experiência".[686] Já é a unidade da experiência que comanda o surgimento das percepções, como fenômenos, na intuição empírica.[687]

Podemos captar aqui a consumação teórica extrema, em Kant, de uma distinção formulada desde a *Crítica da razão pura*, e agora até no O.P.: a distinção da *intuição* e do *conceito* como elementos constitutivos necessários de todo conhecimento objetivo. Enquanto a união da intuição e do conceito na consciência podia ser considerada um encontro de elementos separados, dúvidas foram suscitadas quanto à parte reivindicada por cada um deles na objetivação; pareceu até possível que um ou outro, segundo os pontos de vista, bastaria para assegurar a função objetiva: a intuição empírica, mediante o postulado de "coisas em si", ou, ao contrário, numa teoria mais idealista do conhecimento, o *a priori* conceitual (ver anteriormente: Maimon, Beck, Enesidemo).

No O.P., o ponto de vista de Kant aproximou-se singularmente do de Beck.[688]

"Toda representação [queiram notar os parênteses] é, em nós, seja *intuição* (representação singular direta), seja *conceito* (representação mediata, por algum atributo universal)".[689]

Kant admitia, desde 1792, que essa noção da intuição, emprestada de seu curso de lógica, fosse utilizada por Beck para uma dedução puramente "descendente" da filosofia transcendental; no entanto, julgava então que esse procedimento dedutivo, que estabelecia *a priori*, partindo da unidade transcendental do sujeito, a necessidade de uma representação "singular e direta", permanecia incompleto, se não conduzisse à exigência de um verdadeiro "dado" *extrínseco*, que preenchesse com sua diversidade material o tempo e o espaço. Aqui, essa reserva desapareceu. A intuição requerida pode muito bem conceber-se sem relação com o que quer que seja de exterior ao sujeito. Com efeito, o que é essencial à intuição? A singularidade e a ausência de mediação. Ora,

> Há um ser [o Eu] que constitui a si mesmo em objeto, não apenas em objeto pensado (*cogitabile*), mas também em objeto existente, dado (*dabile*) fora da representação que dele concebo; um ser que se erige *a*

> *priori* como objeto diante de si mesmo (Enesidemo) e cuja representação é, a um só tempo e *diretamente*, a do sujeito e a do próprio objeto desse sujeito, ou seja, é *intuição*.[690]

Vimos que o *Uebergang*, em virtude de um raciocínio *a priori*, depreende, entre as condições *prévias* da experiência física, não apenas a intuição pura de tempo e de espaço, mas um *conteúdo* espaço-temporal — as percepções sensíveis elementares (*Wahrnehmungen*) — cuja matéria é constituída, ao menos sem descontinuidade, pelas "afecções" que o sujeito imprime a si mesmo pondo em ação as "forças motrizes elementares". Quer existam "coisas" fora do sujeito, quer não, não foi preciso sair do sujeito para encontrar realizada a definição kantiana da intuição, seja pura, seja empírica. A consciência é virtualmente, e tende a tornar-se atualmente, coincidência total do sujeito e do objeto numa representação; a intuição empírica marca o primeiro grau atual dessa construção progressiva da identidade sujeito-objeto: o grau em que o sujeito se torna inicialmente passivo de si mesmo. Na ordem da representação, a determinação que resulta daí, para a consciência, não depende de representação anterior alguma: singular, primitiva, "direta", ela *inova*, sem que isso requeira sua remissão a algum princípio exterior ao sujeito. Nela se efetua, por "identidade" subjetiva, a síntese das condições *a priori* do conceito com os aportes *particulares* da intuição empírica.

O texto seguinte parece-nos um resumo preciso, embora nem sempre luminoso, das relações, analisadas anteriormente, entre *Wahrnehmung* e *Erfahrung*:

> O elemento material da representação sensível jaz na percepção (*Wahrnehmung*), isto é, no ato pelo qual o sujeito se modifica (*sich selbst afficirt*) e se torna, a seus próprios olhos, fenômeno de um objeto. O elemento formal [da representação] é o ato de vinculação [*Verknüpfung*] das percepções sensíveis, para tornar possível a experiência em geral, em conformidade com a tabela das categorias (axioma da intuição, antecipação da percepção, analogia da experiência e agrupamento ordenado desses princípios num sistema

> geral do conhecimento empírico). A percepção (*Wahrnehmung*), no interior da qual o objeto (*das Object*) é *afetado* pela coisa (*vom Gegenstande*) na exata proporção em que o sujeito *se afeta* [se modifica] a si mesmo segundo as categorias, organiza o agregado bruto [matéria] das percepções num sistema de forças motrizes materiais: esse sistema nos mostra, objetivamente e *a priori*, as condições de possibilidade da experiência contidas precisamente nessas ações e reações [motrizes primitivas]; estas [com efeito], todas juntas, por seu agrupamento exterior na intuição espacial e interior na sensação, envolvem a função dinâmica em virtude da qual se constituem os [diversos] momentos (*momente*) [que sabemos ser, por um lado], requeridos para o conhecimento dos objetos com vista a uma ciência física e, por outro, contidos *a priori*, por identidade, no agregado empírico que se tornou sistema.[691]

§3 — "Affection" e "Selbstaffection"

A ideia de uma "afecção" ou modificação passiva do sujeito cognoscente está implicada na definição crítica da sensibilidade como faculdade "receptiva". Nesse sentido, ao menos, data dos primórdios da *Crítica*; seu uso, porém, tornou-se muito frequente nos últimos escritos de Kant. Em várias ocasiões, já a encontramos nas páginas do *Uebergang*: resta-nos depreendê-la mais nitidamente.

A aplicação mais evidente a ser feita de um *affici* (*Affection*) diz respeito ao papel das "forças motrizes elementares" na percepção sensível (*Wahrehmung*): "Desde a simples percepção externa ou interna, intervêm as forças motrizes, tanto as da matéria fora de mim quanto as da atividade sintética em mim".[692]

Ora, a forma da *Wahrnehmung*, como sabemos, consiste no ato pelo qual o sujeito, dispondo das "forças da matéria", imprime em si, por elas, uma "afecção" elementar. Num nível superior, as próprias *Wahrnehmungen* são chamadas de "forças motrizes":

> Comparadas à matéria e às forças da matéria que afetam extrinsecamente o sujeito e, portanto, movem-no, as percepções são, em si, forças motrizes ligadas à reação (*reactio*) subjetiva [sobre os dados brutos]; o entendimento [com efeito] determina de antemão (*anticipirt*) a percepção unicamente segundo as formas concebíveis de movimento — atração, repulsão, inclusão ou envolvimento, interpenetração.[693]

Reconheçamos aqui o tema geral do *Uebergang*: mostrar *a priori* como é possível uma antecipação do próprio conteúdo material da experiência ("die Erfahrung *quoad materiale* zu antieipiren").[694]

Em última instância, toda representação adquirida pela consciência *deve* ter por autor (*Urheber*) o *sujeito*. Não seria esse um corolário do "princípio da idealidade dos objetos sensíveis como fenômenos"?

"De acordo com esse princípio, nós mesmos construímos a representação empírica, isto é, o sujeito modifica a si mesmo (*sich selbst afficirt*) e percebe o que ele próprio introduziu na intuição empírica: ele próprio é autor (*Urheber*) de sua representação".[695]

Toda "afecção" do sujeito apresenta a um só tempo, portanto, um aspecto ativo e um aspecto passivo: somente o primeiro aspecto — exercício de uma atividade *a priori* — torna possível a "ciência" física: "Não é no fato de que o sujeito é empiricamente modificado pelo objeto (*per receptivitatem*), mas no fato de que o sujeito modifica a si mesmo (*per spontaneitatem*) que reside a possibilidade do *Uebergang* [...] *zur Physik*".[696]

Não esqueçamos, contudo, que a atividade do sujeito sobre si mesmo, na "afecção" empírica, só se desdobra pela mobilização das forças motrizes comuns da "matéria": "A afectibilidade (*Affectibilität*) do sujeito como fenômeno tem por correlativo, na percepção sensível, a excitabilidade (*Incitabilität*) das forças motrizes correspondentes".[697]

O que são, portanto, essas misteriosas "bewegende Kräfte der Materie",

> essas forças motrizes, que constituem o aspecto subjetivo[698] das percepções requeridas para a possibilidade da experiência? São os atos autônomos[699] pelos quais o sujeito modifica a si mesmo, tanto na intuição empírica como na síntese dos fenômenos, [isto é] na consciência de sua própria ação, segundo uma forma que ele se dá *a priori* — não extraindo-a da experiência, mas antecipadamente em relação à experiência.[700]

A consideração da unidade sistemática da *Erfahrung*, para perfazer-se, nos obriga, com efeito, a recuar, para além das formas empiricamente dadas, até os atos autônomos, primitivos, de autodeterminação em que elas se originam; em outros termos: até as "forças motrizes, consideradas como causas eficientes das percepções (*als wirkende Ursachen der Wahrnehmungen*)".[701]

A *afecção* é, portanto, em todos os níveis, *autoafecção* (*Selbst-affection*); poder-se-ia defini-la assim: "O sujeito fazendo-se objeto"[702] — o sujeito tomando consciência de si segundo alguma determinação particular — "a consciência de si (*aperceptio*) reduz-se a um ato pelo qual o sujeito se faz objeto de uma maneira geral":[703] essa objetivação do entendimento discursivo diante dele mesmo não comporta nem uma indeterminação total, nem um conteúdo definido; é "uma intuição pura, a qual, *sob as denominações de espaço e de tempo* [grifo nosso], contém apenas a forma da síntese (*coordinatio et subordinatio*) do diverso intuitivo".[704]

Por sua vez, espaço e tempo, desligados de toda determinação empírica, não são representações objetivas, mas funções transcendentais; ou, como diz Kant:

> O espaço (e o tempo) não é um objeto de intuição, mas a própria intuição,[705] [...] não um objeto de intuição, mas um modo intuitivo

(*Anschauungsart*).[706] [...] O espaço e o tempo representam assim, por um lado, atos da espontaneidade do sujeito na intuição e, por outro lado, afecções da receptividade [do mesmo sujeito].[707]

Como "afecções" do sujeito discursivo, eles medem sua capacidade passiva: "subjetivamente falando", confundem-se com a forma constitutiva do Eu-objeto, do Eu receptivo;[708] e, por isso mesmo, objetivam percepções empíricas — internas e externas — na forma concreta.[709]

Visto que o espaço e o tempo — formas *a priori* dos fenômenos — pertencem à hierarquia das condições transcendentais que comandam a apercepção objetiva, não nos surpreenderemos em encontrar, na pena de Kant, formulações deste tipo: "O espaço é […] o fenômeno do objeto em si (= x)".[710]

Como compreender isto? "[Na representação fenomênica], o objeto que afeta [os sentidos] é um x indeterminado. [Ora], o elemento formal do fenômeno consiste na posição do objeto no tempo e no espaço".[711] Se desconsiderarmos a matéria do fenômeno, este já não oferece, portanto, nada além de uma simples posição de objeto sob as determinações gerais de espaço e de tempo; por não poderem ser estas concebidas como "coisas em si", resta que sejam, na qualidade de intuições puras, uma espécie de fenômeno do objeto em si indeterminado (= x). E o objeto em si, causa da afecção do sentido, não difere — como dissemos anteriormente — da atividade exercida pelo sujeito sobre si mesmo: "O conteúdo fundamental [do conhecimento, seu *id quod* universal], a coisa em si, é um x [Indefinível]: é a pura representação da própria atividade [do sujeito]".[712]

Vislumbramos aqui como ganha em precisão, no espírito de Kant, o enigmático concurso da intuição e do pensamento, requerido para toda apercepção objetiva.[713] *Um único e mesmo* princípio sintético originário, *por um lado*, coroa o edifício lógico da unidade aperceptiva

e, *por outro lado*, agindo surdamente a exemplo de uma "coisa em si", produz, na "afecção" empírica, o material elementar do conhecimento. Como "coisa em si = causa da afecção", o princípio sintético — chamemo-lo por seu nome: *Eu transcendental* — inaugura a própria *tarefa* que se concluirá no último ápice da apercepção: a *tarefa* de tornar possível a unida de da experiência ("die Einheit der Erfahrung");[714] na raiz do conhecimento se impõe, portanto, uma maneira de "dever", um *Sollen* especulativo.

Essa constatação abre perspectivas que extrapolam, e muito, o *Uebergang*. Antes de destacar a expressão disso no próprio Kant, devemos seguir, um instante ainda, seu esforço obstinado para alcançar *a priori*, até em suas profundezas, o conteúdo material do conhecimento.

Esse conteúdo material é algo que a afecção empírica introduz na consciência com a aparência subjetiva das qualidades físicas elementares — "a luz, o som e o calor" —, que nada mais são, em sua "realidade inteligível",[715] do que os modos fundamentais de agrupamento das "forças motrizes da matéria". Embora não possamos determinar *a priori* quais combinações particulares de forças atuarão nesta ou naquela experiência concreta, estabelecemos *a priori* o contexto de conjunto, em que se classificarão necessariamente essas dinâmicas complexas.

Contudo, queríamos ainda mais. O que a "matéria" contém, no fundo, por trás da cortina das "forças motrizes" pelas quais ela entra em composição com o *a priori* da consciência? Uma coisa parece garantida:

> Explicar racionalmente a matéria só é possível através de suas forças motrizes específicas, por conseguinte, mediante sua relação *dinâmica* com a matéria, e sem que esta se torne diretamente concebível em si mesma. Por exemplo, a realidade fundamental dos ácidos minerais será apenas um algo, em si desconhecido, subjacente às forças

características dos ácidos; como poderia ser um substrato de suas atividades (*causa efficiens*)?[716]

Seja qual for a natureza íntima desse "substrato", sua correspondência dinâmica com as "forças motrizes" permite vislumbrar algumas de suas características.

Chamemos "elementos-matéria" (*Stoffen*, στοιχεῖα,[717] por oposição ao "conceito genérico" de matéria (*Materie*, que compreende também as forças motrizes), aos substratos "que devem ser pensados como partes *qualitativamente* irredutíveis da matéria ('qualitativ-untheilbare Theile der *Materie*')".[718] Ora, Kant retorna com frequência, no O.P., à unidade da matéria, que ele considera o correlativo necessário da unidade formal da "experiência".[719] Para salvaguardar a unidade da matéria, seria preciso, acredita ele, que os elementos primitivos (*Stoffen*), "qualitativamente irredutíveis" entre si, fossem ainda assim, no próprio plano material, redutíveis a uma unidade comum.[720] Quimérico ou não, esse problema é abordado, pelo autor do O.P., em sua teoria do "éter". Sem entrar no detalhe de uma exegese razoavelmente espinhosa, contentar-nos-emos em destacar aqui dois ou três pontos, de interesse mais especialmente metodológico.

Depois de haver relembrado a unidade e a infinitude da matéria que preenche o espaço (o que parece em contradição com a divisão dessa matéria em "partes" ou em "espécies especificamente diferentes"), Kant prossegue, considerando as propriedades singulares de um dos "elementos-matéria" de que falava anteriormente:

> Aquele entre esses elementos-matéria ao qual, pelo fato de o supormos presente em toda parte e a tudo penetrando, seria reservado um papel diretor, permanece em si mesmo pura hipótese: quero falar do calórico (*Wärmestoff*), que bem se prestaria [como elemento distinto] a mover e a repartir todos os outros elementos, mas talvez também seja apenas [nada além de] uma simples qualidade de movimento.[721]

Esse texto busca uma conciliação da matéria una e dos *múltiplos* "elementos-matéria" na hipótese de uma *Wärmestoff* universal; uma hipótese apenas no sentido de que — segundo Kant — a substância fundamental é aí figurada por analogia com o calor (*Wärme*); isso porque, no fundo dessa hipótese física, há algo de mais consistente: a exigência, na própria matéria, de uma realidade de base (seja ela qual for) que assegure a unidade dos elementos materiais. Isto já não é uma hipótese plausível, mas um postulado necessário. Quando ele vislumbra de preferência essa necessidade lógica, Kant prefere falar de "éter" a falar de *Wärmestoff*, ou ao menos adverte que se descarte desta última palavra toda reminiscência de uma sensação de calor.[722]

A matéria fundamental — o éter — sustém os corpos e seu mecanismo, sem ser ele próprio um mecanismo:

> Totalidade material absoluta; subsistente em si; intrínseca e originariamente movida e movente por atrações e repulsões, independente das forças motrizes mecânicas[723] e, por conseguinte, concebida como imponderável, incoercível, não sujeita à coesão ou à exaustão; penetrando, portanto, todas as coisas; postulada (sob o nome de calórica ou de éter, pouco importa) como base do sistema elementar das forças motrizes dinâmicas,[724] longe de ser tão somente uma hipótese explicativa dos fenômenos, [...] é racionalmente exigida, num sistema das forças motrizes primitivas, como princípio da totalidade do movimento inicial, do abalo incessantemente renovado, [de que esse sistema não pode prescindir].[725]

Adickes[726] reduz essas propriedades do éter às quatro seguintes:

1. É um contínuo que ocupa todo o espaço.

2. Interpenetra todas as coisas.

3. Move-se, ele próprio, em todas as suas partes.

4. Esse movimento espontâneo é incessante, perpétuo. Atingimos assim o extremo limite das conclusões que Kant acredita poder formular *a priori* no tocante à estrutura da matéria:

> A afirmação da existência do éter ecoa logicamente a [consideração da] experiência como unidade absoluta, [como totalidade].[727] [...] Esse éter não pode, portanto, ser arbitrariamente introduzido em física, à maneira de um elemento material hipotético, correspondente à alguma espécie particular das forças motrizes (por exemplo, ao calor ou à luz): não pertence verdadeiramente à física [experimental], mas ao *Uebergang von den* M. A. N. W. *zur Physik*.[728]

CAPÍTULO V: "No limite extremo do saber"[729]

§1 — Generalização do problema do Uebergang

O *Uebergang* nos mostrou o que a *matéria* da percepção sensível deve ser, para tornar possível a experiência (*Erfahrung*). A forma da percepção requer uma investigação semelhante: de que natureza essa forma deve ser, isto é, a quais condições *a priori* deve submeter-se, para satisfazer a todas as exigências teóricas da *Erfahrung*?

A resposta geral dada pelo O.P. não difere substancialmente da que os *Fortschritte* já continham, e, talvez, até as *Críticas*. A forma universal da intuição sensível (espacialidade e temporalidade) deve ser construída pela espontaneidade do sujeito; é preciso, portanto, que ela proceda *a priori* do entendimento (*Verstand*), segundo o princípio da síntese (*Zusammensetzung*) das percepções; que seja "autônoma", não "heterônoma"; em suma, que seja tal que "o agregado das percepções

constitua um sistema *uno* por necessária identidade, isto é, que inclua em si a unidade absoluta (incondicional)".[730]

A unidade sintética suprema impõe suas exigências, portanto, a toda a hierarquia das formas *a priori*, inclusive a forma da intuição sensível. Ora, essa unidade sintética se reduz, em última análise, à unidade do "eu sou", síntese de sujeito e objeto na consciência de si:

> A consciência de si, que unifica intuição e pensamento numa representação única, constitui o conhecimento propriamente dito (*Erkenntnis*); o imperativo (*das Imperativ*) a que se submete o entendimento (o *nosce teipsum*) imprime no sujeito já transformado em objeto de intuição o princípio que o erige em [objeto de] conceito; em outras palavras, que subordina o objeto intuitivo ao objeto conceitual.[731]

A percepção elementar obedece, portanto, a uma espécie de *imperativo teórico*, que visa à unidade absoluta da consciência de si ("nosce teipsum") e que faz sua parte num "todo", dominado em última instância pelo imperativo *moral*:

> A experiência representa o todo da série progressiva desdobrada, numa incessante aproximação, pela consciência empírica. Como totalidade, ela é unidade absoluta; embora seja permitido falar, no plural, de percepções, falar de experiências não o é [...]. Existe uma natureza que abrange tudo o que ocupa o espaço e o tempo: nessa natureza, a razão reduz numa unidade todas as relações físicas. Há uma causa eficiente soberana, que age com liberdade em seres dotados de razão; e, com eles, [há] um imperativo categórico, elo universal de unidade entre estes; e, com esse imperativo, um Ser primordial, ativamente presente em todas as coisas (*allbefassendes*), autor do mandamento moral. Um Deus.[732]

Essa ampliação, para o alto, do problema suscitado em *Uebergang von den* M. A. N. W. *zur Physik* só se tornou objeto dominante das preocupações de Kant nas cercanias do ano 1800. Será que existe, entre

os dois grupos de questões, assim delimitados pela diferença de data dos maços (*Convolut*) em que aparecem, alguma ligação estreita de sucessão cronológica? Entre os críticos cujo parecer ainda conta nos dias atuais, Vaihinger considera os desenvolvimentos epistemológicos mais recentes do O.P. uma segunda obra, projetada por Kant independentemente do *Uebergang… zur Physik*. A opinião de Krause também se atinha à ideia de duas obras inteiramente distintas, das quais a segunda, pouco concebível antes do remate da primeira, teria tido o propósito de coroar o sistema da metafísica kantiana com a síntese, enfim realizada, entre razão teórica e razão prática.

A hipótese de dois tratados independentes perdeu muito de sua probabilidade. No entanto, será que se deve, em sentido oposto, ir tão longe quanto Adickes e relacionar quase exclusivamente as visões epistemológicas terminais do O.P. a uma "ampliação do plano" primitivo do *Uebergang zur Physik*?[733] Não ousaríamos afirmá-lo. Aliás, essa questão de composição literária só tem interesse, para nós, na medida em que revela relações lógicas. Ora, isto nos parece:

1. Por um lado, em conformidade com as visões de Adickes, o novo esboço do sistema transcendental já supunha estabelecida a tese principal de *Uebergang zur Physik*, isto é, a origem sintética *a priori* de toda diversidade qualitativa discernível como elemento *formal*, na intuição empírica: de fato, somente a forma, reconhecida como forma, torna-se suscetível de introdução no âmbito *a priori* de um "sistema do mundo".

2. Por outro lado — e nisso atenuaríamos um pouco a tese de Adickes —, as conclusões epistemológicas e metafísicas pelas quais o O.P. se conclui já eram latentes, implicitamente postuladas, nas aporias que obcecaram o espírito de Kant desde a segunda edição da *Crítica da razão pura*:[734] para que tais conclusões se impusessem, em toda a sua amplitude, a um filósofo cada vez mais sedento de "totalidade sistemática" (*Ganzheit*), um último elo, decerto, deveria ser forjado: cumpria mostrar a fundamental racionalidade da diversidade empírica envolvida no "sistema do mundo". Desde o momento em que essa

diversidade pareceu racional, dependente do *a priori* do sujeito, o último obstáculo à unidade perfeita da metafísica crítica foi eliminado em princípio. O *Uebergang von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik* tornou possível (sem exigi-lo logicamente) um *Uebergang zur Grenze aller Wissenschaft*.[735] No entanto, o projeto do segundo *Uebergang* parece ter gozado, de início, certa independência em relação ao projeto do primeiro.

Textos não faltam, de fato, em que se traça uma via direta, que sobe dos M. A. N. W. para "o limite superior do saber", evitando o desvio da "física":

> Dos M. A. N. W., é preciso agora retornar (*Rückschritt thun*) à filosofia transcendental como a um sistema das ideias da razão pura,[736] na medida em que tais ideias são sintéticas e derivam *a priori* da razão. Elas se reduzem à ideia de *Deus*, à de *mundo* e à do *homem* que se determina livremente no mundo. Não entendemos aqui o mundo como objeto de intuição empírica e de experiência.[737]

Em outra passagem, o *Uebergang zur Physik* é não apenas justaposto, mas contraposto ao *Uebergang zur Transcendentalphilosophie*: eles são "inteiramente diferentes (*ganz verschieden*)": o primeiro, apoiado nos M. A. N. W.,

> amplia-se até constituir o sistema das ideias pelas quais o sujeito se dá a razão *a priori* por si mesmo, e, assim, até abranger o aspecto formal constitutivo do conjunto dos objetos;[738] [o segundo *Uebergang* tem por objetivo] a filosofia transcendental considerada como princípio da possibilidade da experiência, [isto é] como disposição autônoma do sistema dos objetos sensíveis, a fim de tornar possível a experiência.[739]

Podemos nos dispensar de esclarecer, mais que o próprio autor do O.P., o paralelismo e a oposição entre esses dois pontos de vista, dos quais o primeiro diz respeito sobretudo à *tarefa construtiva do sujeito*,

e o segundo, *às condições lógicas do objeto*. De direito, coincidem em seu ápice absoluto; de fato, parecem muitas vezes, na pena de Kant, intercambiáveis, praticamente equivalentes. Atenhamo-nos aos dois textos seguintes — dois "programas" —, de que se depreende ao menos a intenção de agrupar, numa única obra, os temas particulares dos dois *Uebergänge*:

1. *Uebergang v. d.* M. A. N. W. *zur Physik*.

2. Passagem (*Uebergang*) da física à filosofia transcendental.

3. Passagem da filosofia transcendental ao sistema [das relações] entre natureza e liberdade.

4. Conclusão pela vinculação universal das forças vivas de todas as coisas, na relação mútua de Deus e do mundo.[740]

O segundo programa se apresenta como um projeto de "Introdução" (*Einleitung*):

1. Passagem (*Uebergang*) dos M. A. N. W. à filosofia transcendental.

2. Passagem desta última à doutrina universal da experiência, isto é, a uma física geral, considerada em suas condições formais.

3. Da filosofia natural a uma doutrina da liberdade…

4. Encaminhamento para uma física, como sistema: Deus, o mundo e o homem, submetido ao imperativo moral.[741]

§2 — A tríade "Gott, Ich, Welt"

O *Convolut* I do O.P. multiplica os projetos de título para a grande obra em que Kant sonhava consumar a síntese de sua filosofia. Os primeiros ensaios ainda não introduzem, no próprio título, o elemento mais característico dessa síntese. Lê-se, por exemplo, na primeira

página do primeiro almaço: "*Passagem ao limite de todo saber*. Deus e o mundo. — A totalidade dos seres, Deus e o mundo, agrupados segundo sua relação mútua, no sistema sintético das ideias da filosofia transcendental, por [...]".[742]

O *mundo* de que se trata aqui não consiste numa soma — sempre inacabada — de percepções particulares, mas na *Erfahrung* total, representada em nossos conceitos pelo princípio *a priori* de sua possibilidade.[743]

Relativamente a *Deus*, ápice absoluto na ordem da especulação e do querer, suscitam-se duas perguntas. A primeira:

"O que é Deus?", resolve-se pela análise rigorosa da noção de Ser perfeito. A segunda: "Existe um Deus?", não se resolve por simples análise de conceitos, mas apenas, como o estabeleceram as *Críticas*, pela mediação de um ser racional, que existe no mundo, mas experimenta em si mesmo o "mandamento divino" sob a forma do "imperativo categórico".[744]

Deus e o mundo aparecem, nos dois polos objetivos do conhecimento, como "maxima" opostas;[745] o sistema que as religa em nosso pensamento nada poderia ser senão uma "cosmoteologia",[746] que pressupõe, para tornar-se possível, um intermediário que toca as fronteiras dos dois extremos: um "cosmo-teoros", ao mesmo tempo "habitante do mundo" e "capaz de extrair de seu próprio fundo os elementos de um conhecimento *a priori* do mundo, isto é, capaz, por meio desses elementos, de construir em ideia a intuição do próprio universo que ele habita".[747] O "sujeito livre no mundo", o *homem*, sujeito moral, reúne essas condições: não tem de sair de si mesmo para alcançar "o mais alto grau possível de progresso no sistema da razão pura: Deus e o mundo".[748]

Assim se depreende com crescente nitidez a trilogia que resume todo o sistema transcendental. Assistamos a alguns esforços de Kant para

inseri-la por completo no título geral da obra.

Ele se contenta de início em mencionar as duas "maxima": "Gott und die Welt".[749] Logo vem adjungir-se um terceiro termo: "Gott, die Welt und Ich";[750] depois, esta ou aquela determinação do termo acrescentado; por exemplo: "Gott, die Welt und das Bewusstsein meiner Existenz in der Welt, im Raum und Zeit [Deus, o mundo e a consciência de minha existência no mundo, no espaço e no tempo]".[751] Ou antes: "Gott, die Welt und der Mensch als Person [— e o homem como pessoa]".[752] Ou ainda: "Gott, die Welt und (der Mensch) das denkende Wesen in der Welt [— e o homem — o ser dotado de pensamento no mundo]".[753]

Os títulos anteriores permanecem mudos quanto à relação do terceiro termo com os dois outros: esta poderia ser formulada, ao menos de maneira geral, por exemplo: "Gott, die Welt und der Geist des Menschen der beyde denkt [— e o espírito do homem que pensa igualmente os dois termos]";[754] "Gott, die Welt und das beyde Objecte verknüpfende Subject, das denkende Wesen in der Welt [— e o sujeito que religa os dois objetos, isto é, o ser pensante no mundo]".[755]

Outras formulações, em que falta a expressão da relação bilateral do Eu, são, em contrapartida, redundantes em outros pontos, por exemplo: "Gott, die Welt und dieser ihr Inhaber, der Mensch in der Welt [Deus, o mundo e o homem de posse do mundo, no mundo]";[756] ou esta outra, mais bem-vinda: "Gott, die Welt, und der dem Pflichtgesetz unterworfene Mensch in der Welt [— e o homem submetido à lei moral no mundo]".[757] Outra ideia, interessante em si mesma, desponta em alguns títulos; por exemplo: "Gott, die Welt und der sein Daseyn a priori synthetisch bestimmende Mensch in der Welt [— e o homem, no mundo, determinando por síntese *a priori* sua própria existência]",[758] ou, melhor ainda, numa aproximação das ideias de dever moral e de autodeterminação: "*Gott*, die *Welt*, und der durchs Pflichtgebot sich selbst gesetzgebende *Mensch* in der Welt [—

e, neste mundo, o homem fazendo-se seu próprio legislador pelo mandamento moral]".[759]

Kant, aliás, na mesma época, tenta também formulações menos expressivas, ou mais direcionadas: "Gott, die Welt und Ich (der Mensch), in einem System der Transc. Phil. Vereinigt vorgestellt von… [— e o Eu — o homem — aproximados na apresentação de um sistema de filosofia transcendental, por…]".[760] "Gott und die Welt, das All der Wesen, in einem System im höchsten Standpunkt der Transc. Phil. Vorgestellt… [Deus e o mundo, o todo do ser, expostos sistematicamente do ponto de vista mais elevado da filosofia transcendental]".[761]

Em conjunto com a série inteira de títulos anteriores, outros exibem no primeiro plano a ideia de um "sistema de filosofia transcendental". Eis alguns exemplos:

> System der Transcendental-Philosophie, in drey Abschnitten: Gott, die Welt... [Sistema de filosofia transcendental em três seções: Deus, o mundo...].[762] [...] Gott und die Welt. Ein system der Ideen im höchsten Standpunkt der Transc. Phil., vorgestellt von... [— Um sistema das ideias, exposto do ponto de vista supremo da filosofia transcendental, por...][763] [...] — Der höchste Standpunkt der Transcendental-Philosophie im System der Ideen... [O ponto de vista dominante da filosofia transcendental num sistema das ideias...].[764]

Notemos ainda esta formulação, bastante tardia, que enfatiza o alcance da obra — um tipo de *exegi monumentum*, antecipada num sonho ambicioso: "Die reine Philosophie in der Vollständigkeit ihres Systems dargestellt von I[mmanuel] K[ant] (A filosofia pura, exposta como um todo sistemático, por I. K.)".[765]

Eis, por fim, o título — um pouco longo — em que mais se acumulam indicações precisas:

> Der Transcendentalphilosophie höchster Standpunkt im System der Ideen: *Gott*, die *Welt* und der durch Pflichtgesetze sich beschränkende *Mensch* in der Welt, vorgestellt von... [O ponto de vista mais elevado atingido pela filosofia transcendental no sistema das ideias: Deus, o mundo e o homem limitando-se a si mesmo, no mundo, pelas leis do dever].[766]

Um simples comentário desse título já forneceria uma boa apresentação das grandes linhas do sistema transcendental kantiano, em seu estado terminal. Antes de retraçá-las aqui, temos ainda de percorrer algumas noções e algumas teses, próprias do horizonte ampliado que acabamos de reconhecer.

§3 — Posição e autoposição ("Setzung, Selbstsetzung")

Fichte e Beck — conforme constatamos anteriormente — censuravam Reinhold por situar, na raiz do sistema crítico, um *fato* (*Tatsache*) ou uma proposição (*Satz*), ao passo que, manifestamente, é preciso recuar até o *ato*, ou até a *ação* (*Tun*, *Handlung*), que sustém esses primeiros produtos formais, expostos à flor da consciência. E observamos a atitude compreensiva de Kant, porém ainda reservada, diante desse aprofundamento do criticismo. Ele próprio, havia muito tempo, avançava prudentemente na mesma direção: sua insistência no primado da síntese na formação do conhecimento e sua teoria do *Zusammensetzen* nos *Fortschritte*, são claros indícios disso. O O.P., abandonando os últimos acanhamentos, generaliza o emprego da ideia de *Setzung* (ou de *Handlung*). A prioridade da *Setzgung* (posição) sobre a "forma", na "afecção empírica" e nas intuições puras de espaço e de tempo, já ocupou nossa atenção e não pode deixar dúvida alguma.[767] À custa de algumas repetições, ouviremos Kant expor visões ainda mais amplas.

> O primeiro ato (*Act*) do conhecimento é o verbo (*Verbum*): sou consciência de mim mesmo (*Selbstbewusstsein*), porque eu, sujeito, sou para mim mesmo objeto. Já nisso reside uma relação prévia a toda determinação do sujeito [...]. A consciência de si (*apperceptio*) é um ato pelo qual o sujeito se faz (*sich macht*), de maneira geral, objeto. Ainda não é uma percepção (*Wahrnehmung*), [que suporia uma afecção subjetiva numa intuição empírica], [...] mas é de início uma intuição pura que, sob as denominações de espaço e de tempo, só contém o elemento formal da síntese (*coordinatio et subordinatio*) do diverso intuitivo.[768]

As intuições de espaço e de tempo não são, em si mesmas, "coisas" percebidas, "mas constituem um todo [virtual] de intuição (*ein Ganzes der Anschauung*), que não poderia ser, objetivamente, senão um fenômeno puro, ao qual só corresponde em ideia o objeto pensado como coisa em si".[769]

Na "síntese intuitiva (*Synthesis der Anschauung*)", longe de apoiar-se em percepções particulares,

> parte-se de um princípio *a priori* que comanda o formal da intuição, e procede-se daí ao princípio de possibilidade da experiência: sem nada emprestar ainda da experiência concreta, pomo-nos a nós mesmos. [Com efeito], a existência da consciência no espaço e no tempo reduz-se por inteiro a um fenômeno do sentido interno ou do sentido externo e, como tal, requer um princípio sintético *a priori* de intuição, bem como uma afecção do sujeito, tornando-se coisa existente no espaço-tempo. O sujeito faz aqui as vezes de coisa em si, porque é dotado de esponta neidade. O fenômeno (*Erscheinung*), ao contrário, é receptividade; não vejamos aí um objeto distinto [do sujeito], mas apenas uma maneira distinta (para o sujeito) de tornar-se objeto. O objeto inteligível, longe de ser um objeto numênico (*objectum noumenon*), é [na realidade] o ato do entendimento que erige (*macht*) em fenômeno o conteúdo da intuição sensível.[770]

Da apercepção suprema à afecção empírica, as "posições" objetivas, efetuadas pelo sujeito, escalonam-se como correspondentes "autoposições parciais", sob a égide de uma "autoposição" primitiva, a pura "consciência de si". Com efeito:

> Meu conhecimento inteiro é uma participação mais ou menos próxima da consciência de mim mesmo [...]. Esse ato de apercepção [pura] (*sum cogitans*) ainda não é um *juízo* (*judicium*) emitido sobre um objeto, em outras palavras, não é aquela relação de predicado a sujeito que fundamenta [incessantemente] um conhecimento [...]; é menos ainda uma conclusão [analítica] do tipo: penso, *logo* existo.[771] [É o "ato do sujeito",[772] tornando-se objeto antes mesmo de conferir a si mesmo alguma determinação particular:] Mediante essa consciência [primitiva] de mim mesmo, já não lido, objetivamente, senão com minhas faculdades de representação [isto é: preciso apenas, para conhecer objetivamente, deixar atuarem minhas faculdades subjetivas de representação]. Sou para mim mesmo objeto. A própria posição de algo fora de mim procede de mim, nas formas espacial e temporal, em que ainda sou eu quem classifica os objetos do sentido externo e do sentido interno: e por isso [o espaço e o tempo] são posições que se estendem ao infinito (*welche darum unendliche Setzungen sind*). Assim, a existência das coisas no espaço e no tempo consiste tão somente na *omnimoda determinatio*, puramente subjetiva, [do espaço-tempo].[773]

Em suma, conclui Kant, no fim do *Convolut* x:

> [Em filosofia transcendental], lidamos com o conhecimento sintético *a priori*, na síntese do diverso da intuição no espaço-tempo, e com um objeto que nós mesmos construímos (*machen*), todos juntos como contempladores (*Zuschauer*) e como autores (*Urheber*).[774]

Essa hierarquia de "posições" (*Setzungen*) — gerais e particulares — do sujeito estava em gestação, parece-nos, desde a segunda edição da *Crítica* (1787), na prioridade absoluta, reconhecida explicitamente, do

ato de síntese sobre a *forma* sintética. É verdade que a estrutura do conhecimento era então expressa, de preferência, por suas hierarquias "formais": conceitos e categorias, tempo e espaço como "data a priori" reconhecidos no objeto empírico. No entanto, esse aspecto formal não é em absoluto sacrificado no O.P.; isso porque o momento "posição" ainda é aí inevitavelmente seguido de um momento "reflexão", que imobiliza e apreende a forma da posição imanente.[775]

Desse modo, quando se faz do princípio supremo de nossos conhecimentos "o sujeito autocriador (*subjectiv Selbst-schöpfer*)"[776] de todas as determinações formais objetivamente presentes em nosso pensamento, será que as propriedades da razão especulativa não são singularmente aproximadas das propriedades da razão prática? A distância entre elas aparece notavelmente reduzida, quando se tem o direito de empregar, a propósito das primeiras, as palavras "imperativo" e "autonomia", que encontramos anteriormente,[777] e até a palavra "autocracia",[778] reservada anteriormente à vontade moral, porém transposta aqui ao domínio teórico: "A filosofia transcendental é a criação autônoma (autocracia) das ideias, a fim de constituir por elas um sistema completo dos objetos da razão pura".[779]

Ao generalizar o método "refletidor" do *Uebergang*, seria possível, portanto, organizar num sistema homogêneo, em torno da "Setzung" fundamentalmente idêntica, todos os graus estruturais do conhecimento humano, desde a unidade suprema e universal da consciência até o limite inferior, particular, existencial (no sentido kantiano), caracterizado pela *omnimoda determinatio* subjetiva.[780] Essencialmente dinâmica, a "Setzung" — que é "Akt, Handlung, Tun, Machen" etc. — só *objetiva* o sujeito detalhando-o segundo limitações escalonadas. Será que podemos agora vislumbrar em si mesmo o princípio absolutamente primordial desse fracionamento objetivo do Eu?

§4 — A pessoa (o sujeito moral)

Depois de haver relembrado que a reflexão sobre o imperativo categórico nos faz encarar nossos deveres como correspondentes "mandamentos divinos", Kant lança, de passagem, esta observação: "*Conceito da liberdade. — A razão moral prática é uma das forças motrizes da natureza e* [se exerce] em todos os objetos dos sentidos".[781]

Tomada ao pé da letra, essa formulação acarretaria consequências consideráveis. Não ultrapassemos o horizonte atual de Kant: o filósofo quer afirmar apenas que os objetos sensíveis oferecem, à causalidade motriz da razão prática, "um campo particular de exercício" para elevar-se de lá "às ideias";[782] em outros termos, para edificar um sistema total do ser e dos seres. Criação ideal, que é obra de "liberdade".

A *Crítica da razão prática* nos mostrou a "liberdade" inseparável da "moralidade". O sujeito livre, "consciente de si", "autônomo" e "autocrata", revela-se a um só tempo "legislador" e (embora não seja, ele próprio, "santidade perfeita") "submetido à obrigação da lei". Início absoluto e fim em si, nessa medida, portador de "direitos" dos quais tem consciência.

Chegamos, assim, à noção kantiana de *pessoa*, que desempenha um papel tão importante na segunda parte do O.P.: "A pessoa é um ser que possui direitos de que pode ter consciência".[783] "Se ele tem apenas direitos, e não deveres, ele é Deus".[784] "Todo ser vivo que tem consciência de si comporta um princípio *imaterial* e é uma *pessoa*".[785]

No sistema dos seres, as propriedades características da pessoa só se encontram em Deus e no homem. Ocupemo-nos de início com este último.

O homem, ainda que *pessoa*, sofre o poder despótico da natureza:[786]

> O Eu (o sujeito que sou) não é apenas uma pessoa, consciente de si mesma, mas um objeto de intuição espaço-temporal, pertencente,

> portanto, ao mundo. No entanto — conforme testemunha o imperativo categórico —, sou um ser dotado de liberdade e, como tal, já não pertenço ao mundo, onde toda causalidade é ligada ao espaço e ao tempo, ao passo que o imperativo categórico é obra de um Ser divino que age como pessoa [e não, diz Kant, em outro lugar, como "demiurgo"]: por isso, na determinação ativa de mim mesmo, entra em jogo (é uma propriedade da natureza humana) um poder racional, ao mesmo tempo técnico-prático e prático-moral (*technisch-pratisch und zugleich moralisch-practisch*).[787] [Mais precisamente:] O homem pertence ao mundo por sua sensibilidade externa. Todo homem é determinado pela *heteronomia* [como ser de natureza], mas o é ao mesmo tempo como pessoa, ao submeter-se a uma lei de autonomia. — A pessoa é um ser que determina a si mesmo por princípios de liberdade.[788]

A autonomia do imperativo categórico eleva este último acima das imposições da natureza, mas não exclui aquela imposição moral constituída pela obrigação, imposta ao homem, de "restringir-se" na qualidade de agente "no mundo"; encontramos[789] a formulação bem expressiva: "[...] der durch Pflichgesetze sich beschränkede *mensch* in der Welt".[790]

Tudo isso — que, em suma, nada faz senão repetir as *Críticas* — pressupõe, entre o homem que age como "pessoa" e o mundo que sofre sua ação, uma estreita correspondência e, por assim dizer, uma afinidade de natureza. Como compreender isso, dado que o homem não é, em grau algum, autor da natureza, nem da sua nem da que o cerca?

A chave do problema jaz na própria perfeição dessa liberdade criadora, em que nossa razão reconhece o autor da natureza e o fundamento dos valores morais.

> Um ser que seja, originalmente, o legislador universal tanto da natureza como da liberdade, eis o que Deus é. Não é apenas o Ser

> supremo, mas a Inteligência suprema e o Bem supremo (na ordem da santidade): *ens summum, summa intelligentia, summum bonum*.[791]

Um ser como esse será eminentemente uma "pessoa":

> No conceito (*Begriff*) de Deus, concebemos uma pessoa, isto é, um ser inteligente que, em *primeiro lugar*, possui direitos, mas que, em segundo lugar [em virtude de sua perfeição], sem ser por sua vez restringido por dever algum, impõe, ao contrário, a todos os outros seres dotados de razão, a obrigação [moral] de seus mandamentos.[792]

E visto que, segundo Kant, a existência de Deus só é demonstrável pela necessidade de recorrer a um Ser perfeito e pessoal para explicar a possibilidade de leis incondicionalmente obrigatórias, ainda que executórias, "no mundo" dos fenômenos, segue-se que nossa ideia do Criador envolve essencialmente a de uma Intenção perfeitamente santa, não apenas de submeter as vontades criadas ao imperativo moral, mas de oferecer fins possíveis à nossa ação obrigatória. A liberdade de Deus, como princípio de uma ordem moral, ocupa assim o ápice absoluto de todas as coisas, em nós e fora de nós:

> Nela, isto é, na ideia de Deus como Ser moral, vivemos, agimos e existimos (*leben*, *weben und sind wir*), estimulados pelo conhecimento de nossos deveres como ordens divinas. O conceito de Deus é a ideia de um Ser moral que, como tal, como regra moral, comanda universalmente (*welches, als ein solches richtend, allgemein gebietend ist*). Esse ser não é um hipotético objeto (*Ding*): é a pura razão prática em si, personificada, com suas forças motrizes próprias dominando os seres do universo e suas forças.[793]

Será que a frase que acabamos de transcrever não destrói, ao reduzir a uma "ficção" (*Dictung*, *Schein*), o próprio edifício cujo coroamento ela parecia estabelecer? Será que a liberdade divina, solução suprema de todos os enigmas da filosofia, teria como realidade apenas a realidade da "razão pura prática" em cada um? Mais do que nunca, devemos caminhar com prudência, para apreender — se possível, até a

sutileza — o pensamento autêntico de Kant. Examinaremos sucessivamente, segundo o O.P., os dois problemas conexos da *coisa em si* e da *existência de Deus*.

§5 — Realidade da coisa em si

Até a época de sua correspondência com Beck, e mesmo posteriormente, não faltam indícios da convicção persistente, em Kant — não apenas como homem, mas como filósofo —, da existência de "coisas em si" exteriores ao sujeito cognoscente. Em contrapartida, uma leitura rápida dos fascículos do O.P. posteriores ao ano de 1799[794] levariam facilmente a supor que seu autor, quaisquer que fossem suas convicções particulares, já não deixa lugar algum, em sua filosofia, para a existência em si de *coisas* ou de *objetos* (*Dinge*, *Gegenstände*). Qual é o caso?

Decerto, afirmações gerais de uma realidade exterior ainda podem ser encontradas, isoladas e mal apoiadas pelo contexto; por exemplo: "À simples percepção, externa e interna, já pertencem forças motrizes, tanto da matéria fora de mim como de sua síntese em mim".[795]

Outras formulações podem parecer ambíguas. Encontramos anteriormente[796] a seguinte, cujo texto, infelizmente, não é muito garantido:

> Conhecimento da força motriz no fenômeno espacial, por oposição à força motriz em si. [Por um lado] fenômeno de fenômeno (*Erscheinung von der Erscheinung*) [...] etc. [Por outro,] força motriz do sentido externo, exercida indiretamente na investigação da natureza: é o sujeito que efetua e causa em si o próprio movimento com que ela [a força motriz?] é afetada [abalada?]; [ele? ela?] introduz assim *a priori*, no sujeito [o objeto, conjectura Adickes], aquilo mesmo que este [o sujeito] recebe do exterior.[797]

Será que devemos compreender que o sujeito, agindo em si mesmo à maneira de uma força natural, imprime nessa ação imanente uma forma paralela à apresentada, fora do sujeito, pelo jogo elementar das forças da matéria? Ou mesmo que o sujeito, por uma ação espontânea, reconstrói em si mesmo as determinações brutas — afecções transcendentes — que, por outro lado, teria recebido das "coisas em si"? Ou, antes, se desconsiderarmos as coisas em si, será que se deve compreender que toda aparência de receptividade, no sujeito, reduz-se a uma passividade dele diante de si mesmo, de forma tal que as "forças motrizes", sejam quais forem, traduzam sempre e exclusivamente uma atividade subjetiva?

Outro exemplo de formulação duvidosa: "A pura consciência de si [...] ainda não é uma percepção (*apprehensio simplex*), isto é, uma representação sensível, para a qual se requer que o sujeito seja afetado por algum objeto, e que a intuição seja empírica".[798]

Poder-se-ia acreditar que se trata de uma "afecção transcendente" da sensibilidade; no entanto, leiamos o contexto, algumas linhas depois:

> Que o diverso da intuição torne o objeto representável como fenômeno ou segundo seu "em si", isso não faz outra diferença além de saber se o elemento formal [dessa diversidade] deve ser pensado como algo que vale subjetivamente, isto é, para o sujeito, ou objetivamente, para quem quer que seja; isso equivale a saber se a posição [de algo] representa para nós um substantivo [uma posição *efetuada*] ou um verbo [o *ato* de posicionar].[799]

No entanto, essas afirmações aparentes ou duvidosas — e, em todo caso, muito raras — da existência de coisas em si quase não contam diante das múltiplas passagens que afastam qualquer interpretação transcendente das noções de coisa ou de objeto. Vamos percorrer alguns exemplos dessas proposições negativas, e então buscaremos depreender uma interpretação precisa do pensamento de Kant sobre o ponto que nos ocupa.

Encontramos anteriormente[800] a noção de coisa em si "Ding an sich = x" — inseparavelmente associada à de *Erscheinung*, como uma espécie de "conceptus infinitus" complementar desta última (coisa em si = não fenômeno). Quanto vale, logicamente, esse reverso negativo do fenômeno?

> A coisa em si, correspondente à coisa representada como fenômeno, é puro ser de razão (*Gedankending*), não, todavia, uma absurdidade lógica (*Unding*).[801] [Na produção objetiva do fenômeno ("*objectum Phaenomenon*")] a coisa em si indeterminada (*objectum Noumenon*) é apenas puro pensamento, cuja função consiste em manter a representação [sensível] do objeto no âmbito do fenômeno, isto é, daquilo que só é cognoscível indiretamente.[802]

Reconhece-se aqui a significação de "conceito limitante", atribuída à coisa em si pela *Crítica*:[803] no entanto, o "númeno negativo" é a partir daí confinado no plano ideal da representação; equivale à interdição de tratar o "objeto fenomênico" como objeto em si, nada mais. É o que repetem textos posteriores em data aos citados antes:

> Tudo o que concebemos como fenômeno é pensado como diferente daquilo que o objeto é em si mesmo (tal como o sensível oposto ao inteligível). No entanto, o objeto em si (= x) não designa nenhum objeto particular fora de minha representação: é apenas a própria ideia, reconhecida necessária, de uma abstração do sensível. Não um *cognoscível* [captado] como inteligível, mas um x; isso porque, desconsiderando-se a forma do fenômeno, [o objeto em si] permanece, ainda assim, *cogitabile* (e, a bem dizer, um *cogitabile que se impõe ao pensamento: nothwendig denkbar*): algo que não pode ser dado [empiricamente], mas deve ainda assim ser pensado como realizável, talvez, num conjunto diferente de circunstâncias, fora do plano sensível.[804] [...] A coisa em si [...] não é outro objeto [diferente do *objectum phaenomenon*], mas outra relação (*respectus*) de nossa representação com o mesmo objeto. [...] É o *ens rationis* (= x) correspondente à autoposição [no fenômeno].[805] [...] O [fundo]

> material [do fenômeno], a coisa em si, é um x: simplesmente a representação que o sujeito tem de sua própria atividade.[806]

Vemos emergir de novo, nos dois últimos textos, a identificação real entre a coisa em si e a atividade de autoposição do *Eu* transcendental. Essa veia, explorada sobretudo no *Convolut* x, não está ausente do *Convolut* VII. Dois exemplos bastarão para mostrá-lo.

O *Convolut* x termina com uma breve enumeração de temas a serem tratados. Aí lemos estas anotações significativas:

> A coisa em si (= x) é apenas um ser em pensamento, um *ens rationis ratiocinantis* [...]. O elemento subjetivo da intuição [de um objeto] como fenômeno é a forma *a priori*; a coisa em si é o x. Filosofia *transcendental*: 1. Posicionar-se. 2. Opor a si um objeto de intuição: não um objeto de intuição empírica, mas [de intuição] *a priori*, na [pura] linha formal, o espaço e o tempo. 3. [Isso], subjetivamente, como fenômeno.[807] 4. [...] — Nota. A diferença entre representação de uma coisa em si (= x) e representação da coisa tal como aparece ao sujeito [na *Erscheinung*]: *dabile* e *cogitabile*. Ambos, juntos, formam um *repraesentabile*. Unidade (lógica) segundo o princípio de identidade e unidade metafísica intrínseca ao sujeito (não oposição contraditória do tipo *a* e *não-a*, mas oposição de *a* e de —*a* , isto é, *oppositio s[eu] correlatio realis*).[808]

O curto programa que acabamos de transcrever é introduzido por um título que anuncia nada menos que a finalização da "revolução de Copérnico" proclamada na primeira *Crítica* (Ed. B, prefácio): "Que nossas representações não são causadas pelos objetos, mas que estes, ao contrário, se regulam com base em nossas representações e em sua síntese".[809]

O *Convolut* VII ultrapassa ainda, se possível, esse idealismo:

> Sou objeto diante de mim mesmo e diante de minhas representações. [A ideia] de que algo existe fora de mim é produto de minha

> atividade. Eu me faço (*mache*) a mim mesmo. O espaço não é objeto de percepção. (Tampouco, porém, a força motriz no espaço pode ser representada como real na ausência de um corpo que a desdobra). Nós mesmos construímos todas as coisas (*wir machen alles selbst*).[810]

Ao aproximar esses textos de outras declarações, podemos esperar depreender o sentido exato da noção de "coisa em si" no O.P.

A coisa em si é "puro ser de razão (*ein blosses Gedankending*), não, todavia, uma quimera (*Unding*)".[811] Como "Gedankending", pertence, portanto, ao menos àquela classe de objetos problemáticos em que se classificam as "ideias transcendentais".

Corresponde, além disso — "mas apenas em ideia"[812] — ao "todo de intuição" (*Ganzes der Anschauung*) objetivado no fenômeno puro espaço-temporal. Com efeito:

> Em todo conhecimento de objeto se reconhecem duas espécies de representações: primeiro, a representação de um objeto em si; segundo, a do objeto como fenômeno. Pela primeira, o sujeito se posiciona a si mesmo originariamente (*uranfänglich*) na intuição (*cognitio primaria*); pela segunda, o sujeito se faz indiretamente objeto, segundo a forma pela qual é afetado (*cognitio secundaria*), e se dá assim a intuição de si no fenômeno [isto é, de si como fenômeno]. A intuição pela qual o objeto sensível é dado ao sujeito [a intuição empírica] consiste na representação (*Vorstellung*) e na síntese (*Zusammensetzung*) do diverso segundo as condições espaço-temporais. Quanto ao objeto em si (= x), não é um objeto separado, mas o próprio princípio do conhecimento sintético, princípio que contém em si a forma de unidade (*das Formale der Einheit*) da diversidade intuitiva.[813]

Sucede então que o objeto em si, puro conteúdo de pensamento, simples ideia, corresponda *realmente* ao elemento formal da unidade sintética aperceptiva, isto é, ao ato sintético supremo do entendimento:

> O objeto inteligível não é o *objectum noumenon*, mas o ato do entendimento que faz (*macht*), do objeto de intuição sensível, um puro fenômeno. E [esse ato] é algo de dado *a priori* (*dabile*), ou seja, é a própria atividade intuitiva, e não um simples objeto de intuição, não apenas um objeto possível de pensamento. Não é nem um *ens* (algo de existente), nem um *non ens*, mas um princípio de possibilidade.[814]

Torna-se manifesto que a noção de coisa em si é aqui considerada exclusivamente no âmbito da filosofia transcendental, e até da filosofia transcendental entendida, no sentido mais rigoroso, como estudo das condições *a priori* de possibilidade dos conteúdos objetivos de consciência. O texto seguinte delimita exatamente o horizonte em que se está confinado:

> O conceito de uma coisa *em si* (*ens per se*) germina apenas a partir de um conceito previamente dado, isto é, a partir de um objeto representado como fenômeno; por conseguinte, a partir de uma relação, que nos faz considerar o objeto segundo uma relação: a bem dizer, segundo uma relação negativa, [como não fenômeno].[815]

A noção de coisa em si, no O.P., distancia-se, portanto, da noção primitiva de "real em si", tão vigorosamente reivindicada, contra o idealismo, na *Crítica da razão pura* e nos *Prolegômenos*; no entanto, condiz com o conceito crítico de "objeto transcendental", tomado na acepção rigorosa em que ele se distingue da noção metacrítica de objeto em si.[816]

Nas trocas de impressões com Beck, Kant reconhecia — lembramo-nos disso — a legitimidade das duas vertentes, ascendente e descendente, do raciocínio transcendental, bem como a possibilidade de deduzir, a partir do topo aperceptivo, toda a hierarquia dos momentos lógicos do conhecimento, até a *omnimoda determinatio*, isto é, até o elemento formal da intuição empírica. Os *Metaphysiche Anfangsgründe der Naturwissenschaft* e o *Uebergang zur Physik* puseram sob nossos olhos a realização kantiana dessa dedução *a priori*, ao menos no que tange aos escalões inferiores desta última. Há

nos últimos fascículos do O.P. (ou do *Uebergang zur Physik* ampliado) passagens em que o conjunto da dedução é esboçado e mesmo levado, para além do dado empírico, até uma interpretação transcendental da coisa em si primitiva. Esta, por exemplo, cujo interesse reside principalmente na redação concatenada e técnica:

> Penso (*cogito*). Sou consciente de mim mesmo (*sum*). Eu, *sujeito*, faço-me *objeto* (*apprehensio simplex*); esse *ato* ainda não é um juízo, isto é, uma representação da relação entre um objeto e outro [...]; é menos ainda um raciocínio [...]; mas é unicamente, por identidade, o elemento formal do juízo [do *cogito ergo sum*]: não uma relação real de coisas, mas apenas uma relação lógica de conceitos. Para o conhecimento de coisas, é preciso: a *intuição*, o *conceito* e um princípio de determinação dos conceitos subordinados ao conceito principal: quando essa determinação conceitual é *completa* (*omnimoda determinatio*), contém a representação de uma coisa existente como existente. A modalidade do conhecimento de um objeto, como coisa completamente determinada, chama-se *experiência* (*Erfahrung*) [...]. — O entendimento deve em primeiro lugar expor sinteticamente e *a priori*, sob a forma de um sistema, todos os atos diversos do conhecimento que conduzem ao princípio único de possibilidade da experiência como unidade subjetiva (porque não há experiências, mas uma experiência) [...]. — Isso [diz respeito à] filosofia transcendental, que fornece proposições sintéticas *a priori* cujos princípios se deixam enumerar por completo.[817] A passagem do puro conteúdo de pensamento (*intelligibile*) ao sensível (*sensibile*), e não inversamente, efetua-se de maneira tal que o que era apenas pensado (*cogitabile*) seja representado também como dado (*dabile*), embora [essa representação do pensado como dado] só possa ser um fenômeno (*phaenomenon*). O fenômeno é equilibrado por seu oposto (*noumenon*), não como algo distinto, mas como o próprio ato do entendimento; [o númeno] nada é, portanto, fora do entendimento: pura representação de objeto em geral, ele só existe no próprio sujeito. — Assim, o que é *repraesentabile* [como objeto], é [deve ser] primeiramente *cogitabile* e, secundariamente, *dabile*.[818]

Ou seja, *no interior de um sistema de filosofia transcendental*, a única interpretação possível da coisa em si consiste em identificá-la com o ato pelo qual o sujeito transcendental se posiciona como objeto na afecção empírica. Conclusão formulada no O.P. com precisão muito satisfatória:

> A intuição pura *a priori* [espaço-temporal] abrange os atos da espontaneidade e da receptividade e, por redução destes à unidade, o ato da reciprocidade. Tais atos pertencem ao sujeito como coisa em si e pertencem também, pela determinação subjetiva que recebem, àquele mesmo sujeito objetivado no fenômeno.[819] A coisa em si (= x) nada mais é que o conceito da posição absoluta, bem longe de constituir, ela própria, um objeto por si: ela é apenas a ideia das relações envolvidas na posição eventual de um objeto sob a forma da intuição e na determinação completa (*in der durchgängigen Bestimung*) que faz desse objeto um objeto de experiência possível.[820]

O exame desses poucos textos relativos à coisa em si justifica as seguintes conclusões:

1. Em lugar algum é negada a *possibilidade* de coisas em si: essa noção, aos olhos de Kant, não é uma absurdidade lógica (*Unding*) nem tampouco pura ficção (*Dichtung*).

2. Não apenas como homem, mas como filósofo, Kant no O.P. admite com *fé garantida* a existência dos objetos transcendentes postulados pela razão prática: *Deus* e o *mundo*.

3. A autoposição do Eu (a *Selbstsetzung*) revela, no Eu transcendental, um "Eu em si" (*Ich an sich*), que, por outro lado, sabemos ser também *liberdade* e, por conseguinte, *pessoa*.

4. O O.P. não contém, pelo que sabemos, nenhuma afirmação incontestável de uma "afecção transcendente", causada por uma "coisa em si" *distinta do sujeito*.

5. A coisa em si só é considerada, no O.P., *sob o ângulo* reflexivo essencialmente subjetivo da filosofia transcendental. Esta, por definição, restringe sua competência às condições *imanentes* do objeto *imanente*: modalidades, funções, posições, conceitos, juízos. Considera a coisa em si, portanto, no máximo como um *ens rationis* (*Gedankending*) logicamente necessário; e se ela procura, além disso, definir a significação "metafísica" desse *Gedankending*, oposto aos fenômenos, não poderia encontrar outro conteúdo real para ele além das próprias funções transcendentais, isto é, as condições *a priori* constitutivas do sujeito transcendental. É assim que a coisa em si pode nos ser apresentada: como a ideia subjetiva de um hipotético objeto transcendente, ou como a relação de negatividade de que o fenômeno posto como objeto permanece afetado (em outras palavras: como interdição racional de igualar os fenômenos a uma totalidade absoluta), ou, por fim, como a realidade metafísica, puramente funcional, do sujeito transcendental: o "reine Ich" se revela "Ich an sich".

Eis o que o O.P. nos faz ouvir. Não poderia ser diferente, numa epistemologia geral que prolonga para o alto — para uma *Transcendentalphilosophie* — a construção *a priori* iniciada pelo *Uebergang zur Physik*. Para convencer-se disso, basta ler qualquer uma das definições da filosofia transcendental esparsas no *Convolut* I; por exemplo:

> A filosofia transcendental é a expressão da razão pura, quando esta, deixando de levar em consideração todos os objetos [particulares], opera sem outro ativo além de sua determinação autônoma para tornar-se objeto em geral, isto é, apenas na medida em que pode aderir ao elemento formal de nosso conhecimento sintético *a priori* por conceitos e aos princípios dessa síntese.[821]

É como se Kant nos dissesse, em termos mais familiares: na ordem da razão teórica, a existência em si de coisas, distintas do sujeito, seria cognoscível tão somente por uma intuição intelectual (intuição criadora de seu objeto): o raciocínio transcendental,[822] que é um

raciocínio discursivo a partir de fenômenos, não pode ter esse alcance extrassubjetivo. A *Crítica da razão pura* já opunha semelhante reserva ao nosso conhecimento da *natureza* das coisas em si; a própria *existência* dessas coisas, que se encontrava expressamente admitida, não era afirmada em virtude de uma necessidade transcendental. Não nos parece, portanto, que o pensamento de Kant, que se tornou mais explícito nesse ponto, tenha sofrido, no O.P., uma reviravolta completa.[823]

§6 — A existência de Deus

Após um rápido percurso pelo O.P., a existência de Deus deve parecer, para muitos leitores, o mais desconcertante dos temas esboçados nessa coletânea de fragmentos. A afirmação aí ladeia a negação; *sic* e *non* se empenham alternadamente em ocupar o terreno; mas outras passagens, entremeadas às primeiras, estão plenas de subentendidos que convidam o espírito a abster-se de posições extremas.

Evidentemente, a existência de Deus não desfrutará, no O.P., de um privilégio que a isentará das restrições já impostas ao nosso conhecimento da "coisa em si" em geral. Essa observação decerto permitiria limitar, *a priori*, o campo das interpretações verossímeis. Acreditamos, todavia, ser preferível libertar nossa investigação de qualquer preconceito hermenêutico e apoiar-nos, sem triagem prévia, no conjunto de textos relativos à existência de Deus. É óbvio que não consignaremos aqui os detalhes, mas apenas as principais etapas dessa pesquisa.[824]

> Que um Deus exista, ou não, como substância, não cabe discutir sobre isso, visto que tal debate seria sem objeto (sem *objectum litis*). Fora do sujeito que julga, não há seres existentes cuja natureza possa vir [aqui] em questão: nada há senão uma ideia da razão pura que examina seus próprios princípios.[825]

Essa improcedência da queixa vale, aliás, apenas para a razão teórica: a razão prática afirma Deus à sua maneira, como valor moral: "O conceito de Deus não é um conceito técnico-prático, mas prático-moral (*moralisch-practisch*): isto é, envolve um imperativo categórico e representa, por identidade, o conjunto (*complexus*) de todos os deveres do homem, considerados como preceitos divinos".[826]

Quase de imediato, Kant explica ainda mais:

> A idealidade transcendental (*die transcendentale Idealität*) do sujeito, que pensa a si mesmo, reivindica para si o caráter de uma pessoa (*macht sich selbst zu einer Person*). Divindade dessa pessoa. Estou no Ser supremo. Vejo-me (segundo Spinoza) a mim mesmo em Deus, o qual está em mim por seu mandamento.[827] [...] Ora, a ideia de um ser portador de mandamentos absolutos, segundo as leis morais, traduz a perfeição ideal de uma pessoa dotada também de todo poder em relação à natureza sensível.[828] [...] Por isso, a ideia da razão prático-moral contida no imperativo categórico expressa um ideal que não é outro senão Deus. — Por essa via, demonstra-se com eficácia (do ponto de vista prático), não, decerto, a existência de Deus como substância particular, mas ao menos o pertencimento à filosofia transcendental [a necessidade transcendental] de uma referência a semelhante conceito [ao conceito de Deus existente].[829]

Em suma, a respeito de Deus, "não se poderia negar que tal ser exista; em contrapartida, não se poderia afirmar que ele existe fora do pensamento racional do homem".[830]

Nas passagens citadas, já se encontra contida, virtualmente, toda a doutrina de Kant sobre a existência de Deus. Resta-nos especificar alguns de seus traços por meio de outros textos.

De início, os textos que afirmam categoricamente a existência de Deus. Por exemplo:

> O conceito de Deus — e da personalidade do ser representado por esse conceito — tem realidade. Há um Deus [presente] na razão prático-moral, isto é, na ideia da relação do homem com o direito e o dever. No entanto, essa existência [de Deus] não é a de um ser exterior ao homem.[831]

Para compreender em que sentido Kant afirma a imanência de um Deus pessoal no imperativo moral e, por conseguinte, em nossa razão prática, é preciso levar em conta o princípio que ele enuncia em outra passagem: "Uma coisa está presente onde e quando ela opera (*das Ding ist da wenn und wo es wirkt*)".[832] A legislação moral, com seu caráter absoluto, ele a concebe como uma ação divina no cerne de nosso espírito: *um* Deus está presente, seja qual for a maneira como se resolvam os problemas suscitados por essa presença.[833] Por isso ele pode dizer que o imperativo categórico nos dá "o sentimento da presença da divindade no homem".[834] Kant insinua, de resto, que uma distinção deve ser feita, nesse "divino", imanente ao nosso espírito, entre o que nos é fornecido, por conclusão rigorosa, pela filosofia transcendental, e o que é aí acrescentado pela ideia de Deus considerada como um "postulado", objeto de "crença" (*Glaube*):[835]

> A simples ideia de Deus é, ao mesmo tempo, postulado de sua existência. Pensar Deus é crer em Deus, é a mesma coisa. O princípio de direito implicado no imperativo categórico torna o Todo necessário como unidade absoluta, não em termos de filosofia transcendental [imanente], mas em termos de transcendência.[836]

Não será isso dizer que o "divino", na qualidade de *imanente* ao nosso espírito, como "imperativo categórico", pertence ao âmbito racional da filosofia transcendental, ao passo que o Deus *transcendental* só pode ser objeto de "fé"?

A série dos textos afirmativos continua no *Convolut* I, o último em data:

> Existe um Deus, não como alma do mundo, na natureza, mas como princípio pessoal da razão humana (*ens summum, summa intelligentia, summum bonum*), o qual, como ideia de uma absoluta santidade, une, no imperativo categórico, a perfeita liberdade com a lei do dever.[837] [No entanto, esse ser soberano, autor do mandamento moral (*dieses Gebietendes Wesen*)] não é exterior ao homem, como o seria uma substância distinta do homem e comparável ao mundo [...]. A realidade de um e de outro ideal [Deus e o mundo] é da ordem da ideia.[838]

O que Kant exclui exatamente, portanto, ao recusar-nos o conhecimento de Deus como substância existente fora de nós? Ele próprio se justifica:

> Há um Deus. Isso porque há um imperativo categórico [...] — sem, contudo, que seja preciso admitir, para isso, uma substância que representaria esse ser [supremo] diante de nossos sentidos (*für die Sinne*).[839] [...] Deus não é um ser cognoscível pela sensibilidade humana [...]. Ele é uma pura ideia da razão, dotada, contudo, da maior utilidade prática, interna e externa.[840] [...] Deus não é objeto dos sentidos, mas apenas da razão.[841]

Manifestamente, o que o autor do O.P. quer descartar de nossa afirmação de Deus é a ideia antropomórfica de um Deus submetido à *categoria* de substância e manifesto a nossos sentidos por seu fenômeno.

Não menos evidente é seu constrangimento em conciliar essa negação — demasiado justificada — com a afirmação, a que ele também adere, da existência de um Deus pessoal, cuja imanência dinâmica à nossa razão não impede que ele seja uma Pessoa absolutamente perfeita, distinta, portanto, se não separada, de nossas humildes pessoas humanas.[842] Por vezes o desejo de afirmar parece prestes a vencer o escrúpulo de afirmar demais:

> O princípio que nos faz reconhecer, em todos os deveres impostos ao homem, preceitos universalmente válidos, isto é, que oferecem a propriedade [que distinguiria os mandamentos] de um legislador soberanamente santo e poderoso, esse princípio eleva o sujeito pensado [isto é, o sujeito moral, de que tomamos consciência no imperativo] à categoria de um ser único e onipotente; em outros termos, a ideia que temos de Deus permite concluir, se não a existência de um ser semelhante, ao menos [a existência] de algo que lhe seja equivalente; ou, digamos, permite, com igual convicção, tirar as próprias conclusões que semelhante absoluto nos ditaria (*dictamen rationis*) se ele fosse vinculado, como substância, à nossa própria essência.[843]

Essas linhas prudentes ainda não transmitem, em sua inteireza a um só tempo afetiva e racional, o sentimento de Kant sobre a existência de Deus. Eis uma declaração mais categórica, inserida, no entanto, num contexto de tonalidade técnica muito pronunciada:

> Que essa ideia de Deus tenha sua realidade objetiva — quero dizer: que possua, [na] razão de todo homem não completamente decaído à categoria dos animais, uma força de ação proporcional à lei moral; que esse homem deva inelutavelmente reconhecer para si mesmo que existe um Deus e um único Deus: isso não exige em absoluto que se tenha provado a existência de Deus como [se prova a existência] de uma coisa da natureza; isso se encontra, ao contrário, já implicado no desenvolvimento conceitual da ideia [moral] segundo a regra analítica (*nach dem Princip der Identität*): a simples forma basta aqui para constituir o ser (*Seyn*) da coisa.[844]

"O homem esclarecido não escapa à necessidade de condenar-se moralmente, ou de absolver-se;[845] a bem dizer, a razão prático-moral, que nele pronuncia o juízo, pode ser seduzida e transviada pelas tendências sensíveis... [frase inacabada]".[846]

Mais adiante, Kant mostra que, para a filosofia encarada como "sabedoria", a proposição "há um Deus", sem a qual o "fim supremo" (*Endzweck*) seria ficção, é uma "proposição de existência" (*Existentialsatz*).[847]

Diante dos textos afirmativos, classifiquemos aqueles (pertencentes sobretudo ao *Convolut* VII) em que a ênfase recai na impossibilidade de uma prova racional da existência de Deus:

> Será que existe realmente um Ser que devêssemos conceber como um Deus? Ou será que esse Ser é apenas um objeto hipotético, que adotamos unicamente para explicar certos fenômenos (mais ou menos como supomos um éter, presente em toda parte e penetrando tudo)?[848]

Convém considerar, responde Kant, o caráter estritamente obrigatório da lei moral; daí se segue que, "ainda que desconsiderada uma promulgação por Deus, nosso conhecimento de todos os deveres do homem como correspondentes aos mandamentos divinos (*tanquam, non ceu*) não tem menos eficácia do que teria a afirmação de um verdadeiro Juiz soberano do universo".[849]

O tom dessa passagem pareceria justificar o "ficcionalismo" (teoria do "als ob") de Vaihinger. Eis com que reforçar essa impressão:

> Que preceito algum, proibição alguma, tenham sido efetivamente ordenados aos homens por um Ser santo e onipotente; que, mesmo na hipótese de uma mensagem do alto, os homens aos quais ela se destinasse houvessem permanecido incapazes, seja de perceber, seja de se convencerem dessa realidade: disso não resta dúvida. Resta apenas o conhecimento de nossos deveres à maneira de mandamentos divinos, e nossa ignorância invencível de sua promulgação [por Deus] nada retiraria da autoridade deles.[850]

A negação de toda demonstração válida da existência de Deus não é, aqui, categórica? Seguramente. Mas em que sentido?

> Um ser existe, que só tem direitos, não deveres: Deus. Em consequência, o sujeito moral concebe todos os seus deveres, mesmo naquilo que eles têm de formal, *como* mandamentos divinos: não que ele queira *provar por aí* [grifo nosso] a existência [em si, como substância] de um ser semelhante; *com efeito* [grifo nosso], o suprassensível não é objeto de experiência possível (*non dabile, sed mere cogitabile*), mas apenas objeto de um juízo de analogia.[851]

Em resumo: A consideração do dever moral como "mandamento divino" não basta para consumar a prova da existência de Deus. No entanto, não exageremos a extensão dessa impotência:

> É o elemento formal da lei que faz aqui o essencial da coisa: o imperativo categórico é um mandamento divino, e esse enunciado tem mais que o valor de uma simples frase. — A ideia da autoridade absoluta de que se reveste, no sujeito moral, a pura ordenança do dever não difere [formalmente] do caráter divino da pessoa que ordena (*divinitas formalis*). Uma substância que possuísse [como sua] essa autoridade absoluta seria Deus. — Não podemos demonstrar a existência de tal substância.[852]

De fato, ela não é dada experimentalmente num fenômeno, e tampouco é objeto de um juízo sintético *a priori* suscetível de dedução objetiva.[853] Isso porque as ideias de Deus e do mundo, consideradas "subjetivamente", são "criações" de nosso espírito;[854] ambas traduzem uma exigência de unidade; no entanto, a ideia de Deus expressa diretamente em nós o princípio "dinâmico e moral"[855] dessa unidade; poder-se-ia, sem trair o pensamento de Kant, falar de uma presença "dinâmica" do divino no imperativo.[856]

Relacionar esse "divino" a uma substância que lhe seja proporcionada é projetar uma experiência vivida num conceito objetivo; é passar do imanente ao transcendente e criar para nós um número "problemático";[857] é, do ponto de vista rigoroso da ciência (*Wissenschaft*), postular uma "hipótese", mas uma hipótese que não

nos é permitido postular ou deixar de postular, "uma hipótese necessária".[858]

Em última instância, segundo o O.P.:

1º O "divino", *imanente* à nossa razão pura prática é uma conclusão necessária da filosofia transcendental.

2º "Deus", autor *transcendente* da lei moral em nós, é uma "hipótese" inevitável, objeto de uma "fé" (*Glaube*) garantida.

Tais conclusões, relativas à existência de Deus, retomam, quanto ao essencial, as da segunda e da terceira *Crítica*.

CAPÍTULO VI: Conclusões gerais do livro II

§1 — O sistema do Opus postumum: coerência e alcance

A. SUA ESTRUTURA LÓGICA

Se quisermos compreender o que o O.P. representa na obra integral de Kant, nosso empenho será jamais perder de vista o ângulo particular pelo qual se abordava o problema mais restrito do *Uebergang… zur Physik*: é por esse mesmo ângulo, dentro desse mesmo horizonte epistemológico, que o filósofo traça o amplo esboço doutrinário que preenche seus últimos cadernos de notas. Insistimos anteriormente[859] na natureza e no método de solução do problema postulado no *Uebergang* primitivo. Permitam-nos retomar uma formulação que os resumia exatamente:

> O *Uebergang* é tão somente, portanto, a *teoria analítica* das condições que comandam *a priori* a possibilidade da *experiência* considerada *de acordo com toda a amplitude de suas formas ou leis constitutivas*. Que valor objetivo semelhante teoria pode reivindicar? Um valor "apodíctico" (o de uma análise) no plano ideal dos *fenômenos*; ou um valor "problemático" (o de uma hipótese coerente) no plano do *em-si, como expressão dos elementos estruturais de um "universo em si"*.[860]

A ciência do *Uebergang* não procede, portanto, por via indutiva: não multiplica a observação dos fenômenos físicos para escaloná-los sob tipos abstratos, que abrangem um número crescente de fatos particulares, cujas séries tenderiam "assintoticamente" para um limite supremo, isto é, para a soma concreta ("Inbegriff") de todos os fatos possíveis. Com efeito, esse edifício, apoiado em generalizações aproximativas e provisórias, não seria em lugar algum embasado em verdadeiras leis, universais e necessárias. No cume da construção, se ela fosse suscetível de acabamento, situar-se-ia um conceito hipotético, quimérico, talvez: a ideia de uma "intuição intelectual" totalizadora — aquela vislumbrada pela *Crítica do juízo*.[861] Uma construção conjectural, isso é tudo o que podemos esperar de uma generalização da experiência concreta ("*aus* der Erfahrung"): por essa via, jamais chegaremos a uma "ciência".

Ora, o *Uebergang* deve ser uma "ciência" e, por conseguinte, deduzir-se *a priori*:

> O conhecimento empírico do objeto de nossas intuições, levado até a determinação completa desse objeto, chama-se experiência [no sentido perfeito dessa palavra]. Como a completa determinação objetiva exigiria, para tornar-se consciente, uma multiplicidade infinita de ordem intuitiva, o conceito totalizador ("Inbegriff") da experiência se fundamenta, não na experiência feita ("*aus* der Erfahrung"), mas na experiência a ser feita ("*für* sie").[862]

No *ideal* imóvel, necessário, de uma experiência perfeita, encontramos o que a indução não podia fornecer: o ponto de apoio

firme da dedução que revelará as condições *a priori* sem as quais as leis físicas careceriam de propriedades lógicas essenciais a verdadeiras leis; em outros termos: sem as quais nossa representação da natureza deixaria de ser uma verdadeira "ciência".

Inseridos no interior do *fenômeno consciente*, dado inevitável em toda doutrina do conhecimento, perguntamo-nos o que *deve* ser um fenômeno, em sua matéria e em sua forma, para contribuir para a edificação progressiva da experiência perfeita.

Em sua matéria, antes de tudo. O *Uebergang… zur Physik*, ao analisar em profundidade o conteúdo material do fenômeno, revela-nos de que deve ser feita essa matéria para corresponder à sua função: assim, desfilam sob nosso olhar, em seu encadeamento lógico, a estrutura da percepção primitiva (*Wahrnehmung*), o mecanismo da "afecção", o jogo das "forças motrizes da matéria" e, cravada em tudo isso, a espontaneidade radical de um sujeito, que *deve* objetivar-se, como fenômeno, para transpor as primeiras etapas rumo à plena consciência de si.

Do lado de sua forma também, o fenômeno se mostra, *a priori*, dependente de condições subjetivas e objetivas: as da apercepção teórica, as da vontade moral e dos postulados. Elas não variaram desde a época da *Crítica*. Aqui, porém, a unidade delas, outrora um pouco frouxa, retesou-se, sob dois pontos de vista principais: primeiro, pela continuidade, agora estabelecida, entre as condições formais *a priori* da sensibilidade e a estrutura qualitativa da matéria; depois, por redução do hiato que ainda separava as formas *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) das unidades *a priori* do entendimento. A partir daí, desde o ato espontâneo constitutivo da percepção elementar, até a unidade acabada do espírito, *tudo* o que é discernível como *forma*, dentro da consciência e pela consciência, resulta de uma única e mesma atividade sintética.

A própria vontade moral participa, como "força motriz" subjetiva, da edificação da experiência integral. O objetivo de Kant, no O.P. (isto é,

não nos esqueçamos, na reconstrução racional de nosso conhecimento quanto a sua forma), estende-se até a conciliação suprema da "natureza" e do "direito": "Relações de natureza e relações de direito: subordinar a unidade natural do universo — e a unidade dos princípios de direito — a um princípio moral, isto é, a uma substância [Deus?] determinadora do que é devido a cada ser".[863]

Assim, poder-se-á dizer que "a razão prático-moral é uma das forças motrizes da natureza e de todos os objetos dos sentidos".[864] Isso se compreende com facilidade, quando se admite, com Kant, que os objetos dos sentidos não são apenas "mobilizados" posteriormente, visando ao fim derradeiro de nosso espírito, o fim moral, mas que foram de início "construídos" para esse fim: de direito, em sua pureza original, a natureza — a nossa e a das coisas — é imbuída de retidão moral.

As conclusões do O.P., obtidas pelo método que acabamos de descrever, revestem-se, aos olhos de Kant, de um *valor epistemológico* bem definido.

1. Esse valor depende essencialmente do crédito merecido pela "ideia" de *Erfahrung*, da qual toda a empreitada da dedução permanece dependente. Ora, a *Erfahrung* perfeita nada mais é, para nosso conhecimento discursivo, do que um limite inacessível; impõe-se, no entanto, como um ideal indispensável, que mede, à maneira de um fim, a necessidade subordinada de todos os momentos parciais da experiência; em outras palavras: que estabelece o único fundamento lógico concebível da necessidade e da universalidade das leis físicas. Quando estas últimas se estabelecem de saída, como o fazia Kant na *Crítica da razão pura*, a experiência integral é assim postulada como a *razão ideal*[865] necessária delas. No entanto, caso não se propusesse previamente esse valor lógico das leis da natureza, a ideia da experiência integral já não seria mais que uma simples ideia "problemática", simbolizadora do movimento aparentemente progressivo e unificador das percepções concretas: seu valor não

ultrapassaria o de uma extrapolação mais ou menos útil, impotente para fundar de modo lógico nosso conhecimento da natureza.

2. O valor epistemológico das conclusões do O.P. depende, em segundo lugar, do método de investigação empregado para descobri-las. Esse método é, antes de tudo, a análise racional, baseada na identidade lógica. Buscam-se, com efeito, as condições *a priori* que presidem aos diversos escalões do conhecimento considerados como "aproximações" de um ápice ideal, a unidade perfeita da experiência. Esse procedimento analítico não raro oferece a aparência de uma aplicação, não tanto do princípio de identidade quanto do princípio de razão suficiente: na realidade, consiste aqui, como outrora na "Analítica transcendental", em definir uma "razão lógica" intrínseca à essência explorada; ora, para Kant, uma razão inteligível, imanente à essência analisada, equivale a uma "identidade parcial".

Baseada na identidade, a dedução geral do O.P. é, portanto, *apodíctica* quando ela discerne, na raiz e nos níveis escalonados do conhecimento, uma única e mesma espontaneidade objetivadora: "O sujeito fazendo-se objeto diante de si mesmo":

> 1. Existo (*sum*). 2. Sou consciente de mim mesmo, isto é, sou sujeito e, ao mesmo tempo, objeto (*appercipio*). A *apprehensio simplex* contém o *intuitus* de mim mesmo e o *conceptus* pelo qual *conheço* a mim mesmo; e depois, a passagem do sujeito ao objeto dessa intuição, isto é, um juízo, *judicium*. No entanto, esse juízo não fundamenta ainda uma conclusão do tipo "cogito, *ergo* sum"; é tão somente uma proposição idêntica: *sum cogitans*: [processo] analítico.[866]

Será que esse juízo analítico alcança a *existência*? Entendamos por aí não apenas nossa existência como sujeitos, mas também a dos objetos quaisquer representados em nós. Por si, o juízo analítico só alcança hipoteticamente a existência: deixa-a transparecer, contudo, quando já é dada no objeto analisado. Este é o caso aqui. A análise racional revela, sob nossos conteúdos de consciência, um arcabouço de sínteses

a priori, que nada fazem senão detalhar a síntese *a priori* fundamental pela qual o Eu se posiciona na existência.[867]

3. Por isso, o quadro analítico que o O.P. desdobra diante de nossos olhos representa um encadeamento de *sínteses a priori*, cujo conjunto solidário depende, por necessidade de razão,[868] da *existência*, mas da existência do sujeito *como sujeito*. Foi o que Kant nos disse em outra passagem:

> Esse ato lógico [a intuição primitiva de si que constitui a consciência] ainda não é uma proposição, por falta de um predicado definido. Mas ele [esse ato] se completa por uma determinação real: *eu existo* ("sum") como pensante ("cogitans"); por meio disso algo (eu mesmo) é não apenas *pensado*, mas *dado* ("cogitabile ut dabile").[869] Esse ato, porém, não é em absoluto uma inferência [do formal ao existente] ("cogito *ergo* sum"). Somente o sujeito representado na *determinação* completa dele próprio ("in seiner durchgängigen Bestimmung") — e não no desmembramento analítico (por identidade) ou na pura explicitação [de sua noção] — somente, digo eu, o sujeito representado na expansão sintética de si, pode [poderia] fornecer-nos o princípio de uma existência objetiva ("omnimoda determinatio est existentia").[870]

Ora, acrescenta o filósofo de imediato, essa "completa determinação" do sujeito, *que se tornou objeto de consciência*, só seria realizada na *Erfahrung* perfeita.[871]

O valor existencial *objetivo* do "Ich bin (sum)" fundamenta-se, portanto, e mede-se na necessidade racional de um ideal imanente, inacessível em si, mas prefigurado em suas "assíntotas", as representações parciais de um objeto. A análise dessas representações (isto é, uma exposição "*metafísica*") desmascara uma construção *sintética a priori* (uma "filosofia *transcendental*")[872] que se origina na pura posição do Eu. A existência do "Eu-objeto" é, portanto, relançada ao infinito; no entanto, o "Eu transcendental" se posiciona, como tal

(isto é, como "possibilidade *a priori* de objeto"), em toda representação objetiva.

Tudo isso parece complicado e muito artificial. Kant não podia, contudo, escapar dessas sutilezas se quisesse vincular a existência empírica à ciência racional, sem pressupor uma "intuição intelectual" (que não temos), ou uma prova exclusivamente analítica da existência (que seria um paralogismo). Observa fielmente, até o término de sua obra, duas proibições metodológicas, por ele reconhecidas bem antes de seu período criticista.

Em suma, para retomar a formulação que relembrávamos anteriormente:[873] o sistema do O.P., obra do "juízo reflexivo", reduz todo o conteúdo formal do conhecimento direto ao jogo necessário de *condições a priori*, válidas *apodicticamente* no âmbito objetivo-subjetivo da imanência, mas puramente *problemáticas* tão logo são projetadas no plano objetivo do em-si. Não esqueceremos que a razão prática dilata esse arcabouço estreito da razão teórica.

B. ALCANCE METAFÍSICO DO OPUS POSTUMUM

Grandioso, seguramente, teria sido o afresco metafísico de que Kant nos deixou, no O.P., um desenho muito sucinto. Demasiado sucinto, não obstante o acúmulo desanimador de retomadas e retoques. Isso porque, tendo traçado as grandes linhas, esgota-se repassando nelas indefinidamente, sem encontrar força para completar o desenho. Tais e quais, contudo, elas contêm, em potencial, um sistema completo de filosofia, o único, parece-nos, que esteve no prolongamento lógico do criticismo inicial.

Sem nos demorarmos revendo, uma por uma, as articulações desse sistema,[874] podemos ao menos, num golpe de vista, avaliar corretamente sua amplitude. O próprio Kant ajudar-nos-á a fazê-lo com algumas expressões muito impressionantes, cujo sentido nos absteremos de superestimar.

"Todos os seres são aparentados (*alle Wesen sind einander verwandt*)", escreve ele no último *Convolut* de suas notas.[875] Essa "afinidade" (a palavra é dele), esse "parentesco" universal dos seres ocupa mais que nunca o fundo de seu pensamento. Coisa curiosa, ele é não raro associado a um lembrete — nem sempre exato[876] — do spinozismo:

> Só podemos conhecer objetos, em nós ou fora de nós, ao suscitar em nós mesmos, segundo leis fixas, os atos (*actus*) desse conhecimento. O espírito do homem é o [correspondente simétrico do] Deus de Spinoza (no que tange ao elemento formal de todo objeto dos sentidos): falando de modo absoluto, o idealismo transcendental é um realismo [um realismo imanente].[877]

O que impressionou Kant na imagem — pouco fiel, aliás — por ele concebida do sistema spinoziano é a imanência rigorosa em virtude da qual a Causa universal, "o Deus de Spinoza, não contém [*enthält*; compreendamos: não comporta fora de sua própria realidade] nenhum objeto externo, nem mesmo um objeto de percepção (*de Wahrnehmung*)".[878] E como o Deus spinoziano parece-lhe idêntico (*quoad nos*) à suprema unidade sintética *a priori* de nossa consciência (fazer de Deus uma substância distinta seria extravagância mística: "Schwärmerei"),[879] o fato é que a unidade suprema, indiscernível de Deus, é também "segundo Spinoza [o princípio *a priori* de onde derivam as formas] do sistema inteiro dos seres, na medida em que estes últimos se ordenam sistematicamente em meu pensamento, e são assim concebidos como distintos de mim".[880] "Fazer do sujeito um objeto, como Spinoza":[881] Kant vê agora, sob esse ângulo, a tarefa da filosofia transcendental. Acredita reconhecer, no metafísico holandês, um precursor da teoria da *aprioridade* que domina o O.P.: "A pura intuição *a priori*[882] deve, segundo Lichtenberg e Spinoza, preceder a intuição empírica (a da percepção sensível), e ela contém todo o formal do sistema das ideias de Deus e do mundo — se é verdade que a razão constitui a si mesma num universo".[883]

Essa doutrina, pretensamente spinoziana, está longe de ser desaprovada por Kant: faz muito tempo que, nele, a intuição pura da sensibilidade se aproximou do conceito propriamente dito; em compensação, a unidade sintética originária, fonte dos conceitos do entendimento, aproximou-se de uma intuição *a priori*: dos dois movimentos inversos resultou uma espécie de intuição do entendimento, que já não é a intuição pura sensível e ainda não é a plena "intuição intelectual". Kant dá a Spinoza o crédito de haver pressentido essa fusão do *modo conceitual* e do *modo intuitivo* em nossa consciência do *a priori* transcendental: a "cosmoteologia", preconizada pelo O.P., será imbuída pela "ideia de uma unidade que liga a intuição aos conceitos, à maneira de Spinoza".[884]

Deus conhecido no *Eu* e pelo *Eu*; a intuição objetiva reduzida à *intuição de si*; o mundo construído pelo Eu, no Eu: esse arcabouço sistemático, fruto maduro da *Crítica* transcendental, é projetado retrospectivamente por Kant — por um estranho anacronismo — na metafísica ontologista spinoziana. "O idealismo transcendental", diz ele ainda, "[é aquele] cujo objeto tem nosso entendimento por autor (*Urheber*). Spinoza":[885] se existe uma identidade essencial entre a "criação imanente" do spinozismo e a "produção imanente das formas" do idealismo transcendental, o Deus da ética prefigurava, decerto, o Eu transcendental.

É de fato o Eu, o *Ich*, portanto, como função pura, transindividual em sua inerência própria aos indivíduos, a um só tempo divina e humana, que ocupa o centro de gravidade da última "metafísica" do kantismo. O Eu, sob o ângulo que lhe é próprio, estende-se até as extremidades do ser, porque é ao mesmo tempo "receptividade de natureza" e "espontaneidade de liberdade";[886] "heteronomia" como "ser no mundo" e "autonomia" como "pessoa".[887] Mais ainda: nesse Eu *bifronte* (por assim dizer), a receptividade e a heteronomia se resolvem numa espontaneidade autônoma mais radical, visto que ele próprio teve de produzir, primeiro em si, como representação, o mundo a que está submetido ao inserir-se nele. Kant rediz isso sem descanso: o mundo

sensível nada mais é, *para nós* (na medida em que afeta a consciência), do que o sujeito que se faz objeto, progressivamente, por acumulação, em si, de determinações particulares (*Affectionen*), produzidas por ele na medida de sua passividade sensível: todas as "posições" (*Setzungen*) de objetos são posições imanentes do sujeito por si mesmo, "autoposições" (*Selbstsetzungen*).

A experiência (*Erfahrung*) torna-se assim uma espécie de exploração — nunca consumada — que o Eu faz de sua própria unidade formal, detalhando-a, no espaço infinito, por séries sem fim de determinações sucessivas. Como fatos concretos, estas últimas enriquecem tão somente a consciência empírica; no entanto, tornam-se "inteligíveis" em sua própria seriação, encarada como a "assíntota" da experiência una e perfeita, a única inteligível em si: "approximatio experientiae est asymptotica".[888] Essa aproximação entre a progressão concreta da experiência e a assíntota de uma curva regular pôde ser sugerida a Kant pelo exemplo de Leibniz: um e outro situam o princípio de inteligibilidade da assíntota na inteligibilidade de seu limite; mas concebem diferentemente o limite supremo das séries de termos finitos.

Em Leibniz, nossa representação do mundo tende assintoticamente para a realidade ideal, em Deus, do "mundo melhor" e, por conseguinte, para a ideia de um Criador infinitamente sábio e infinitamente bom, de um Deus pessoal, cuja santidade moral comanda o gesto criador. Em Kant, a representação do mundo tende assintoticamente, não para um Deus Criador, mas para uma "experiência" ideal, que, permanecendo imanente à nossa subjetividade, aí mobiliaria por completo, se isso fosse realizável, o vazio infinito do espaço-tempo. Para encontrar a ideia de Deus, o filósofo criticista deve antes de tudo realizar uma conversão, retrair-se do mundo para o Eu, e aí tomar consciência do "imperativo categórico" em que se afirma, por identidade, o "mandamento divino" e, por postulação necessária, a "presença de Deus como pessoa". Desse ápice divino, que se opõe ao mundo da experiência como a liberdade perfeita se opõe ao determinismo, abre-se, para o próprio mundo, uma

perspectiva nova, que já não é em absoluto aquela do *Uebergang zur Physik*. Isso porque o mandamento moral, ao regular obrigatoriamente nossa ação no mundo e para o mundo, cessaria de ser inteligível se a liberdade soberana, de onde procede o mandamento, não fosse ao mesmo tempo Potência criadora universal: "A Causa universal (*Weltursache*), considerada como *pessoa*, é autor do mundo (*Welturheber*); mas não à maneira de um demiurgo".[889]

Obra de uma vontade infinitamente santa, que nos ordena o mandamento moral, a criação aparece assim imbuída de intenção moral: tem como razão de ser suprema oferecer à nossa atividade moral um campo de exercício apropriado; e, desse *ponto de vista*, não resta dúvida de que o mundo, considerado em sua estrutura original, deve ser, tanto para Kant como para Leibniz, "o melhor possível"; somente a liberdade finita aí introduz um princípio de desregramento.

O Deus do kantismo, em última instância, é, portanto, "uma causa atuante no mundo segundo princípios de pura moralidade, causa pensada [por nós] como substância (como *ens extramundanum*) e, visto que ela domina a totalidade dos objetos sensíveis, causa única".[890]

Kant empenhou-se em agrupar, num projeto de título, todos esses elementos capitais de seu sistema, assinalando exatamente o valor teórico de cada um:

> Deus, o mundo e a consciência de minha existência no mundo do espaço-tempo. O primeiro [elemento] é um número, o segundo é fenômeno, o terceiro é a causalidade do sujeito determinando-se a si mesmo na consciência de sua personalidade, isto é, de sua liberdade, em relação ao conjunto dos seres absolutamente.[891]

§2 — A noção kantiana de "filosofia transcendental"

A filosofia crítica é essencialmente uma "filosofia transcendental". Agora que exploramos o pensamento de Kant em sua última e mais abrangente expressão, podemos esperar apreender o que representa, em última instância, uma filosofia transcendental autêntica: o que temos o direito de esperar dela e o que, ao contrário, seria inútil esperar.

A noção do "transcendental" não raro nos absorveu no exame das *Críticas*.[892] A significação básica dessa noção não mudou: reaparece nas próprias expressões do O.P. Partamos desse ponto de encontro e esforcemo-nos primeiro para captar exatamente o *objeto* da filosofia transcendental. "A filosofia *transcendental* é a que corresponde à pergunta: como são possíveis proposições sintéticas *a priori*? Que encontramos, na razão humana, semelhantes proposições, e que elas formam o objeto principal da filosofia, isso é algo evidente".[893]

O objeto da filosofia transcendental situa-se, portanto, na região da síntese *a priori* por conceitos. Contudo, "por meio de uma síntese *a priori* por conceitos, só podemos conhecer *a priori* os objetos fenomenicamente, não como coisas em si".[894] Isso quer dizer que o objeto direto da filosofia transcendental permanece *imanente* ao sujeito: "O objeto inteligível não é um objeto numênico, mas o próprio ato do entendimento que erige o objeto de intuição sensível em puro fenômeno".[895] "Não é um *ens* (algo de existente), nem um não *ens* (algo de impossível): é um princípio de possibilidade".[896]

Um "princípio de possibilidade", imanente ao pensamento: reencontramos aqui o sentido primitivo de que se revestia a palavra "transcendental" na *Crítica da razão pura*: "As proposições [da filosofia transcendental] devem ser imanentes, sem nunca se tornarem transcendentes; isso porque, neste último caso, já não seriam mais que falsas construções hipotéticas (*falsche Dichtungen*)".[897]

Eis, por fim, uma definição, cujo caráter preciso não deixa nada a desejar:

> A filosofia transcendental é o sistema do idealismo puro, isto é, [a apresentação sistemática] da autodeterminação do sujeito por princípios conceituais de síntese *a priori*, por meio dos quais o sujeito se faz objeto: a forma constitui aqui, por si só, a totalidade do objeto [isto é, do objeto especial da filosofia transcendental].[898]

O transcendental é "forma", mas não no sentido abstrato de "forma estática": é "princípio de determinação formal", "função", tanto quanto "forma". Por isso, no O.P., vemo-lo dotado em conjunto das duas propriedades, respectivamente formal e dinâmica, de "autonomia"[899] e de "autocracia".[900]

Mas será então que a matemática, cujo objeto é uma construção imanente do sujeito, não deve ser remetida à filosofia transcendental como parte ao todo? A pergunta se justifica tanto mais que a intuição *a priori* da sensibilidade se encontra agora integrada, como vimos, à atividade sintética geral do Eu. No entanto, a resposta de Kant é negativa: embora a filosofia transcendental e a matemática se expressem, ambas, por conceitos e juízos sintéticos *a priori*, a primeira repousa, originalmente, numa síntese *a priori conceitual*, e a segunda, numa construção *a priori intuitiva*:

> A filosofia transcendental não tem como característica distintiva comportar, falando de modo absoluto, princípios de juízos sintéticos *a priori* (e esse não deixa de ser o caso da matemática), mas comportar princípios de síntese *a priori fundados em conceitos*, não em [elementos de construção] desses conceitos.[901]

Outra razão seria que a matemática não vai ao termo da objetividade própria da ciência: permanece um "instumento" da filosofia e da física:

> A matemática não visa a objetivos (*Zweche*) absolutos, mas tão somente a objetivos condicionados.[902] [Eis por que só ocupa uma posição secundária:] Como filosofia, a filosofia transcendental passa à

> frente da matemática, e a si mesma subordina, na qualidade de instrumentos, as relações quantitativas de que esta última se ocupa.[903]

Retenhamos a resposta negativa de Kant, sem buscar, neste momento, avaliar as razões disso.

O objeto da filosofia transcendental abrange não apenas os conceitos puros que são as condições *a priori* dos objetos empíricos, mas também as ideias "problemáticas" da razão, por meio das quais nosso espírito consuma a representação objetiva de sua unidade: antes de tudo, são as duas "maxima", a ideia de Deus e a ideia do mundo: "O ápice da filosofia transcendental, isto é, do conhecimento sintético por conceitos puros (*a priori*) reside na solução dos dois problemas seguintes: 1. O que Deus é? 2. Deus existe? O objeto dessas perguntas é pura ideia".[904] Essa *ideia* de Deus "não é, aliás, uma 'ficção' (*Dichtung*), um conceito arbitrariamente formado (*conceptus factitius*), é um conceito necessariamente dado à razão (*datus*)".[905]

Na qualidade de sistema das ideias, a filosofia transcendental se confunde, portanto, seja com uma metafísica subjetiva e *funcional* (apodíctica), seja com uma metafísica *objetiva* (problemática). Mas não lhe cabe pronunciar-se categoricamente sobre a *existência* de seus objetos:

> Como ideias [Deus e o mundo] não podem contribuir em nada para a matéria do conhecimento, isto é, para a demonstração da existência objetiva: a contribuição delas se limita ao formal [...]. Que um Deus existe, que há um universo absoluto (*universum*) ou uma pluralidade de mundos, quanto a isso nada é aqui pronun ciado.[906] [...] O *Daseyn*, o *gewesen seyn werden* [a existência presente, passada e futura] pertencem à natureza e, por conseguinte, ao mundo [não à representação como tal]. [Mas] aquilo que é pensado somente em conceitos pertence ao [plano representativo, ideal, do] fenômeno. Daí a idealidade dos objetos e o idealismo transcendental.[907]

Por isso não se deve pedir à filosofia transcendental a solução para problemas que não são de sua competência. Por exemplo, embora ela mesma seja, por método, um idealismo, o "debate sobre idealismo e realismo", sobre existência puramente representada ou existência em si, permanece-lhe estrangeiro: ela se move no interior da representação, cujas relações imanentes ela explora:

> Que eu me dê as representações sensíveis como princípio ideal ou como princípio real, isso é algo indiferente em filosofia transcendental. Isso porque ela não se ocupa da relação dos objetos com o sujeito, mas da relação dos objetos entre si [quer tenham quer não uma realidade em si].[908]

A filosofia transcendental está confinada, portanto, a um sistema de relações ideais, que se estendem, no máximo, à *representação* da existência. No entanto, embora a filosofia transcendental ignore a existência em si, não proíbe que esta seja postulada por alguma outra razão; por isso Kant, sob a influência de Beck, decidido a depurar sua filosofia crítica de tudo que não fosse imanente ao sujeito, podia ainda assim manter sua convicção pré-crítica, ou metacrítica, da existência de "coisas em si". Chegamos a acreditar que essa convicção sobreviveu até o fim no autor do O.P.: se ele se libertou de algo, foi unicamente da servidão que o postulado realista inicial fazia pesar sobre o sistema crítico; na medida em que a filosofia transcendental pôde alcançar, pela via da imanência, a *omnimoda determinatio* de seu objeto, isto é, a realidade do objeto no sujeito, ela foi emancipada do realismo extrinsecista da "coisa em si". No entanto, ela teria então de explicar, sem sair do sujeito, por que a afirmação de "coisas" acompanha inseparavelmente a afirmação de "fenômenos": o O.P. cumpre essa tarefa em sua teoria da *Erscheinung*.[909]

Não obstante essas especificações, a natureza da filosofia transcendental ainda não é descrita, no O.P., com toda a nitidez desejável. Kant vislumbra, ao que parece, duas orientações opostas que o desenvolvimento dessa filosofia poderia tomar, conforme aí predominasse o ponto de vista do *sujeito* ou o ponto de vista do

método. Não escolhe entre elas e tampouco mostra a conciliação delas. Destaquemos disso alguns indícios, bem diminutos em si mesmos, mas ampliados aos nossos olhos, nos dias atuais, pela história do idealismo após Kant.

Primeiramente, e de qualquer modo, a filosofia transcendental é um "sistema das ideias",

> um modo de representação que consiste em agrupar os conceitos — elementos de conhecimento — num todo, isto é, em reduzir a sistema a possibilidade de conhecimento sintético *a priori* por conceitos;[910] [ela é] um sistema das ideias [...]; princípio geral da razão especulativo-teórica e da razão prático-moral, ela representa, num sistema único, as ideias dessas duas razões.[911]

Eis, porém, um matiz mais exclusivamente subjetivo:

> A filosofia transcendental é a doutrina que ensina a necessidade de um sistema de princípios sintéticos *a priori* conceituais, constituído com vista à metafísica. Não é uma ciência que enuncia [do próprio ponto de vista dos objetos] princípios relativos a esses objetos; considera o sujeito cognoscente, a amplitude e os limites de seu saber.[912]

Por isso, a visão que ela nos dá do universo (do "Weltganze") não é tomada de fora, por fragmentos descritivos ("atomistisch"), mas é genética e dinâmica ("dynamisch"), comandada, não pela experiência prévia, mas pela "autonomia de leis *a priori*".[913]

Esse deslizamento para um "sujeito", vislumbrado não tanto em seus objetos imanentes já constituídos, mas na própria produção desses objetos, respeita a linha de evolução direta do "transcendentalismo kantiano"; no entanto, as formulações empregadas traem influências laterais, especialmente a de Fichte: "A filosofia transcendental não é [apenas] uma ciência que trata dos objetos sensíveis, nem mesmo que

trata deles segundo princípios *a priori* (a metafísica também o faz), mas é a ciência que toma a si mesma por objeto de sua reflexão".[914]

Nas últimas páginas do O.P., um dos últimos projetos de título é assim redigido: "A filosofia como *teoria da ciência* (*Philosophie als Wissenschaftslehre*), reduzida a um sistema acabado".[915] Pode-se considerar instigante comparar essa formulação com a "Declaração contra Fichte" de 1799.[916]

Há outra coisa, porém, e desta vez desponta no horizonte o neo-kantismo metodológico de Marburg:

> A filosofia trascendental não é o conhecimento de algum objeto da filosofia, mas apenas certo método, certo princípio (formal) para filosofar. [Ela é] uma maneira de conhecimento *a priori*, discursiva e geral, que consiste em criar para si mesmo o objeto da razão por meio dos conceitos de Deus, da liberdade e da totalidade.[917]

Um "sistema", um "método": dois polos entre os quais o pensamento de Kant não para de oscilar. Das duas orientações assim marcadas, a primeira conduzia logicamente por Fichte para Hegel, a segunda se encaminhava de longe para H. Cohen, Cassirer, Simmel ou Vaihinger: de um lado o idealismo absoluto, de outro um transcendentalismo que se transforma em pragmatismo.

Talvez Kant tenha tido razão em não optar demasiado exclusivamente por uma ou por outra dessas duas vias. Perguntar-nos-emos, mais adiante, se sua própria filosofia autorizava essa abstenção.

§3 — Saber e sabedoria

Experimenta-se certo espanto em constatar, no O.P., a ausência da teoria dos postulados morais. Seria a explicação para isso que a filosofia desenvolvida nessa última obra de Kant é uma filosofia transcendental e "que a filosofia transcendental é tão somente [por

definição] uma filosofia da razão pura especulativa, que exclui tudo o que é prático"?[918] Não exatamente; isso porque, ao contrário, a filosofia transcendental do O.P. se ocupa muito da razão prática e até pretende realizar a unidade das duas razões:[919] nesse aspecto, ela prossegue a tarefa da terceira *Crítica*, em que se encontra a afirmação, não ainda a demonstração, dessa unidade. Não é, aliás, que a unidade a partir daí estabelecida exclua ou faça esquecer a dualidade: vários textos, nas páginas finais do O.P., insistem na oposição fundamental entre "teoria" e "prática", entre "ciência" e "sabedoria":

> Saber e sabedoria são princípios de pensamento inteiramente diferentes. Tende-se a um ou a outro por duas séries distintas de operações: na primeira série, o sujeito retrai-se em si mesmo, na segunda, sai de si; tanto de um lado como de outro, porém, segundo princípios *a priori*.[920]

E, no entanto, textos anteriores a este já esboçavam uma aproximação das perspectivas opostas: tratava-se de reunir "num único sistema" não apenas os elementos contrastantes da razão prática-técnica (da ação externa, contaminada por pendores sensíveis) e da razão prática moral (do mandamento puro, metempírico), não apenas a "receptividade" e a "espontaneidade" do querer concreto, mas a "intuição, o sentimento e as faculdades apetitivas", e também "Deus, o mundo (dois termos fora de mim) e o sujeito racional que os une na liberdade":[921] tudo isso sem transformar, como Spinoza, o princípio de unidade numa "substância".[922] Em suma, tratava-se de reduzir à unidade os dois aspectos — técnico e moral — da razão prática, e de demonstrar o primado desta última sobre a razão teórica. O O.P. consumaria esse trabalho de unificação, iniciado de longa data.

Na medida em que Kant acentuava o caráter dinâmico do conhecimento especulativo, ele o aproximava das "posições" *imperativas* da razão prática. E na medida em que revestia o puro sujeito racional, autônomo, das prerrogativas do Legislador divino, também nessa medida fazia transparecer a santidade da Causa

universal através de nossa espontaneidade finita, edificadora do mundo dos fenômenos.[923] Ele reconhece expressamente imperativos do conhecimento, uma destinação moral do fenômeno:

> A tomada simultânea de consciência da intuição e do pensamento numa única representação, eis o que é o conhecimento (*Erkenntnis*); e o imperativo a que o próprio entendimento se submete (o *nosce teipsum*) é o princípio que leva o sujeito a objetivar-se na intuição e a transpor-se em conceito.[924]

Na qualidade de "dictamina rationis", todos os princípios fundamentais se parecem com o imperativo moral: "No idealismo transcendental, as proposições sintéticas *a priori por conceitos* (o imperativo é dessa ordem) têm por função *ditar* [a lei] à razão. O *dictamen rationis* não designa o que pensamos, mas o que devemos fazer".[925]

Essa aproximação das duas razões — teórica e prática — leva o autor do O.P. a estender o conceito de filosofia transcendental tão longe quanto o de "sabedoria":

> A sabedoria é o princípio mais elevado da razão.[926] [...] Que a filosofia (doutrina da sabedoria, *Weisheitslehre*) seja chamada em alemão *Weltweisheit* (sabedoria universal) vem de que a sabedoria — entendo por isso o que há de ciência nesta última — tem por objetivo o *Fim derradeiro* (o supremo bem).[927]

Nós já o sabíamos pela "Metodologia" da *Crítica da razão pura*. Mas eis melhor, talvez: "O *fim derradeiro* de todo saber é conhecer-se a si mesmo na mais alta expressão da razão prática [...]. A filosofia se relaciona aos fins do saber e também [por isso mesmo] ao fim derradeiro das coisas em geral".[928]

Essa proposição não carece de profundidade. É a única a justificar a declaração categórica consignada por volta da mesma época: "O ponto

de vista superior da razão prática do homem consiste num esforço do saber para igualar a sabedoria (filosofia). O *nosce teipsum*. O sistema do saber, na medida em que mostra a via da sabedoria, é a filosofia transcendental".[929]

Se o O.P. nos mostra verdadeiramente a ação sustentando a especulação, e o fim supremo do conhecimento coincidindo com o ideal mais ele vado da ação, e, por fim, o ideal comum da especulação e da ação imbuída de infinita santidade moral, será surpreendente encontrar, na mesma data, na pena de Kant, um pequeno número de passagens cujo tom evoca invencivelmente, no espírito do leitor, a *Teoria da ciência* de Fichte? Por exemplo, este:

> Devemos aqui nos lembrar de que lidamos [em filosofia transcendental] com o espírito finito, não com o Espírito infinito. O espírito finito é aquele que não pode entrar em atividade (*thätig werden*) mediante uma passividade (*Leiden*), aquele que só alcança o absoluto ao superar obstáculos (*Schranken*): portanto, somente na medida em que ele recebe, maneja e informa uma matéria. Um espírito semelhante, por conseguinte, terá de aliar à sua *tendência* fundamental (*Trieb*) para a forma uma tendência fundamental para a matéria, isto é, para limitações que são as condições fora das quais ele não poderia nem possuir nem satisfazer sua tendência primordial. Até que ponto duas tendências tão nitidamente opostas sofrem por coexistir num único e mesmo ser? Essa pergunta tem um quê de embaraçoso para o metafísico, *não, porém, para o filósofo transcendentalista*. Com efeito, este não se propõe em absoluto a explicar a possibilidade [em si] das coisas, mas se contenta em determinar os conhecimentos que permitem conceber as condições possíveis da experiência possível (*die Möglichkeit der Möglichkeit der Erfahrung*). E visto que a experiência, para ser possível, exige tanto a oposição [interna], de que falávamos, quanto a unidade absoluta, segue-se que a filosofia *afirma* de pleno direito esses dois conceitos [a *oposição* na *unidade*] como condições igualmente

> necessárias da experiência, sem se preocupar ainda com a compatibilidade deles em si.[930]

Ao se preocupar, ao contrário, em explicar essa "compatibilidade", Kant, já bem aproximado de Fichte, ter-se-ia reunido a este último, quanto ao essencial, e dirigir-se-ia junto com ela para um idealismo absoluto. É o que julgaremos melhor mais adiante.[931]

PARTE II: O IDEALISMO TRANSCENDENTAL APÓS KANT

CAPÍTULO I: Tipos principais de interpretação do kantismo[932]

A crítica kantiana buscava uma relação geral entre os três termos seguintes: *sujeito — objeto — coisa em si*. Essa relação geral deve resolver dois problemas:

Em quais condições o sujeito produz o objeto (pensado)?

Qual é a relação do objeto (pensado) com a realidade em si? Ora, dúvidas puderam suscitar-se sobre o sentido exato da solução kantiana para esse duplo problema. Daí diversos sistemas de interpretação, que abrem muitas perspectivas sobre as possibilidades de evolução ulterior da filosofia crítica. Notemos brevemente os tipos de interpretação possíveis.

1. Interpretação fenomenalista (idealismo formal, dualista)

Essa interpretação, que mantém o fundo de realismo wolffiano persistente em Kant, corresponde ao pensamento "histórico" do filósofo. Tudo o que é afirmado ou suposto deve sê-lo segundo a

exigência fundamental da razão (exigência cujo valor absoluto não é questionado por Kant), isto é, segundo a identidade necessária consigo mesmo. Ora, no conhecimento humano, o sujeito (= unidade transcendental da cons ciência), sendo pura função objetivadora, sem conteúdo que lhe seja próprio, deve receber, para constituir um objeto, um conteúdo de origem estrangeira (isto é, não redutível ao *a priori* do sujeito), um "dado fenomênico". No entanto, um dado fenomênico é, como tal, a própria contingência, a própria relatividade. Afirmar ou supor o contingente ou o relativo só é possível quando se afirma ou se supõe a condição absoluta fora da qual o contingente e o relativo escapam ao princípio de identidade e não são "pensáveis", isto é, um "absoluto", um "em si". Afirmar o fenômeno é, portanto, afirmar identicamente a "coisa em si", de que o dado sensível seria apenas a manifestação, na forma do sujeito. Aliás, a coisa em si, embora afirmada como realidade, permanece uma grande incógnita, cujas determinações todas, em nosso pensamento, são exclusivamente fenomênicas. Pode englobar tanto o sujeito ontológico como os objetos ontológicos opostos a ele. É afirmada, por necessidade lógica, na própria afirmação do objeto fenomênico, nem mais nem menos.

Explicitemos, em conformidade com essa exegese, a relação geral escrita anteriormente; teremos:

O *sujeito* (crítico, transcendental) intervém no objeto (pensado) como determinação *a priori*.

A *coisa em si* (= ordem ontológica) é o em si correspondente ao puro "dado" fenomênico, matéria-prima do objeto.

As determinações *a priori* aplicadas ao "dado" fenomênico constituem o *objeto* no pensamento.

Entre os principais representantes dessa exegese fenomenalista, que mantém absolutamente a realidade da coisa em si, é preciso citar, a despeito de divergências profundas: *Schopenhauer* (1788–1860), o

qual, aliás, como teórico pessoal, faz da "coisa em si" o "querer" transcendente que se manifesta na "representação".

A. Riehl (1844–1924), que considera a realidade da coisa em si como parte essencial da filosofia kantiana; ele próprio professa uma espécie de realismo físico, que, sem excluir todo *a priori*, rejeita toda metafísica definida. Acrescentar certo número de kantianos ortodoxos, moralistas ou teólogos, na Alemanha e fora.

2. Interpretação psicologista

O sujeito transcendental de Kant é aqui encarado como sujeito psicológico.

A *Crítica* teria por objetivo descobrir a organização natural do sujeito cognoscente, ou, digamos, explicar o conhecimento objetivo unicamente como produto das "faculdades" do sujeito. O fundamento verdadeiro da *Crítica* reduzir-se-ia daí à experiência interna, psicológica, cujo alcance pode ser, no máximo, destacar e delimitar nossos assentimentos naturais ou primitivos.

Esse ponto de vista, não obstante algumas expressões ambíguas, decerto não era o de Kant, que não pretendia em absoluto fazer uma "psicologia" ou, como ele diz a propósito de Locke, uma "fisiologia" do espírito. O sujeito, para Kant, é um sujeito "crítico", isto é, simplesmente a "determinação *a priori*" do próprio objeto.

Principais representantes do psicologismo: *F. E. Beneke* (1798–1854), nitidamente psicologista, sob vários aspectos e mediante reservas; *J. F. Fries* (1773–1843), que admite a coisa em si como objeto de crença racional; *F. A. Lange* (1828–1875), que faz da coisa em si um simples conceito-limite e, por meio disso, não obstante seu psicologismo, anuncia a escola neokantiana de Marburg (cf. abaixo).

Formulação do psicologismo: o sujeito é o sujeito psicológico de que temos a experiência interna e, como tal, explica o *objeto*, seu produto imanente. Ao objeto pensado *pode* corresponder um objeto em si, mas *se* essa coisa em si existe, ela é para nós objeto de crença ou objeto de uma percepção primitiva, direta, que não poderia ser ulteriormente justificada.

3. Transcendentalismo lógico

Segundo essa interpretação:

1. O sujeito permanece um sujeito transcendental, no sentido rigorosamente crítico, e não é de maneira alguma afirmado como um Absoluto. Função transcendental, ele requer, para constituir o objeto, um "dado" fenomênico.

2. O objeto permanece essencialmente inacabado como objeto, ou como inteligível: nunca alcança, em nosso pensamento, a identidade lógica absoluta consigo mesmo; no entanto, tende por vezes para essa determinação absoluta de si mesmo como para um "limite".

3. A coisa em si, afirmada como realidade em si, é um contrassenso. No entanto, a coisa em si, concebida como númeno negativo (como o correlativo lógico do fenômeno em nosso pensamento) expressa o "limite ideal" em que o objeto seria plenamente objeto (= plenamente ele mesmo, plenamente racional ou inteligível) por eliminação de seu elemento relativo: nesse limite, inacessível por definição, a "função objetivadora" do sujeito ter-se-ia plenamente desenvolvido em objeto.

4. Todo o conhecimento objetivo se reduz, portanto, a um relativismo indefinidamente progressivo, em que o elemento absoluto, exigido pela razão, é relegado ao termo da progressão, como Ideal ou como limite. A função determinadora do sujeito só é chamada de "objetiva" em razão dessa progressão ideal; em si, ela é apenas, em cada instante, o

encadeamento, nunca acabado, das determinações lógicas do conteúdo da consciência.

Formulação abreviada do transcendentalismo lógico:

O *sujeito* transcendental (função objetivadora, exigência de inteligibilidade) e o *dado* fenomênico (relativo, contingente, logicamente requerido para a constituição de um objeto) dão, por sua união, os *objetos* pensados. Estes, sempre essencialmente inacabados do ponto de vista da inteligibilidade absoluta, tendem para a *coisa em si*, concebida, não como realidade em si, mas como termo ideal, plenamente inteligível, da série objetiva ou, por assim dizer, como expleção, que se tornou "numênica" da "função objetivadora" do sujeito.

Principais representantes do transcendentalismo lógico: *O. Liebmann* (1840–1912), um precursor, que ainda admite, sob a forma de relações condicionadoras do objeto pensado, um equivalente da coisa em si real; *H. Cohen* (1842–1917), *P. Natorp* (1854–1925), *E. Cassirer* (nascido em 1874) e, em geral, toda a *escola neokantiana* de Marburg.

Anexo: Vê-se facilmente que uma interpretação puramente lógica do kantismo, como a da escola de Marburg, levará fatalmente a fazer da filosofia crítica um puro *método* do pensamento; daí a um uso francamente *pragmatista* desse método, é um passo; entre os nossos contemporâneos que o deram, sob a influência longínqua de Kant, citemos apenas, fora da escola de Marburg: Vaihinger (1852–1933), comentador bem conhecido da *Crítica da razão pura*, que professa uma filosofia do "como se"; e, numa direção um pouco diferente, G. Simmel (1858–1918), que representa o relativismo neokantiano mais radical.

4. O idealismo absoluto

Características:

a. A noção de "coisa em si" é impensável, intrinsecamente contraditória. Não representa, em Kant, senão um artifício de exposição, ou uma incoerência de expressão (cf., durante a vida de Kant, uma viva crítica da "coisa em si" por parte de adversários de Kant como Jacobi, e também da parte de partidários intemperantes, de "hipercríticos", como Reinhold, Schulze [Enesidemo], Beck etc.).

b. O absoluto, exigido para a racionalidade do objeto (pensado), não pode, portanto, ser buscado num objeto oposto ao sujeito transcendental, mas deve ser reinserido nesse mesmo sujeito, que se posiciona a partir daí como atividade absoluta.

c. Em consequência, o objeto, em seu conteúdo fenomênico (material), tanto quanto em sua forma de objeto, deve explicar-se racionalmente pelo sujeito. Daí o monismo absoluto do sujeito e a imanência total do objeto no sujeito; ao contrário, a interpretação fenomenalista parava no dualismo da coisa em si e do sujeito, e mantinha o em si do objeto (condição absoluta de inteligibilidade deste último) fora do sujeito transcendental. O esforço do idealismo absoluto será dirigido principalmente à derivação racional, sistemática, do objeto inteiro, a partir do sujeito absoluto.

Formulação do idealismo absoluto:

O *sujeito* transcendental, afirmado como absoluto, produz, por oposição interna, tanto o sujeito-determinação objetiva *a priori* como o conteúdo fenomênico, dois elementos cuja unidade constitui o *objeto* (pensado). Nada de coisa em si, nem como realidade, nem como conceito.

Principais representantes do idealismo absoluto: *Fichte*, que, em primeiro lugar, mediante a negação da coisa em si, vincula ao transcendentalismo kantiano o próprio princípio do idealismo absoluto (1762–1814); *Schelling* (1775–1854) e *Hegel* (1770–1831), com suas escolas respectivas, bem como os agrupamentos neofichteanos e neo-hegelianos.

N.B.: Não obstante diferenças notáveis, que indicaremos mais adiante, os três grandes sistemas panteístas transcendentalistas se desenvolvem no terreno comum do idealismo absoluto. Eis por que podemos reuni-los aqui sob uma denominação comum, que enfatiza seu parentesco com Kant.

CAPÍTULO II: O idealismo transcendental de Fichte[933]

Entre os elementos constitutivos do "objeto" de conhecimento, tal como Kant o define, introduzamos uma *relação com o devir interno da inteligência*.

Qual será o destino da filosofia kantiana assim corrigida? Quais saídas lhe permanecem abertas para uma sistematização posterior?

Evidentemente, não nos cabe aqui levar em consideração o retorno que ela poderia fazer a pontos de vista já superados: ela pagaria toda volta atrás com o sacrifício de um princípio essencial. Fazê-la evoluir, por exemplo, para um dogmatismo idealista, panlogismo ou ontologismo, ou para um dogmatismo empirista, como o materialismo pluralista, equivaleria a negar o desígnio fundamental da *Crítica*. Em contrapartida, extrair daí um fenomenismo absoluto, ou um empírio-criticismo, ou um positivismo, caracterizaria uma regressão para Hume ou para além dele e equivaleria a apagar o método de análise transcendental diante do método da pura dissociação ob jetiva. Essas transformações seriam antes a negação, não o desenvolvimento da crítica kantiana.

No entanto, outra transformação mais se assemelharia a uma evolução orgânica, qual seja, a que desembocou no *idealismo subjetivo* de Fichte, sobretudo em seu período inicial.

I. O escândalo da "coisa em si"

Entre Kant e Fichte, a transição foi propiciada por vários intermediários interessantes.

Adversários declarados do kantismo, como *Jacobi*, ou partidários independentes, como *Reinhold* ou *Maimon*, pareceram haver combinado entre si para hostilizar a realidade da "coisa em si". Antes mesmo de estudar o litígio, tem-se a impressão de estar diante de uma dificuldade profunda, inerente ao sistema kantiano, pois ela se afirma precisamente, com particular nitidez, entre os "hipercríticos", admiradores e continuadores diretos de Kant, cujas audácias o velho mestre não saboreava quase nada.

Reinhold, primeiro, acreditou ver no dualismo kantiano da matéria e da forma, da coisa em si e da representação, uma imperfeição infeliz, que precisava ser corrigida. Gabou-se de refazer a unidade do sistema, e de fazê-lo vinculando as diversas partes a um princípio único: a "consciência", isto é, o ato de associar uma representação correlativamente a um sujeito e a um objeto. Sua perplexidade foi grande diante da noção de coisa em si. De fato, por um lado a coisa em si não é pensável, pois, por definição, objeto algum é pensável senão em relação a um sujeito. Seria preciso concluir daí que a coisa em si, contraditória, é impossível. Por outro lado, no entanto, a presença de uma "matéria" no conhecimento exige, necessariamente, a existência de uma coisa em si: isso porque quem diz "matéria" de conhecimento diz "elemento não produzido pelo sujeito" e postula, portanto, um objeto subsistente em si e capaz de agir no sujeito. Reinhold, a bem dizer, não superou essa dificuldade.

Pouco depois, *Salomon Maimon*, a um só tempo admirador e adversário de Kant — ele mesmo dizia que nenhum de seus contraditores o havia tão bem compreendido quanto Maimon —, abordou de frente o obstáculo que freou Reinhold. A distinção entre matéria e forma (de conhecimento), assinalou ele, é inteiramente relativa: na realidade, não existe nem pura matéria nem pura forma. Dizer, com Kant, que algo é "dado" no conhecimento e aí assume, portanto, a função de uma matéria, não significa que o "dado" seja

"pura matéria" de conhecimento, mas apenas que ele não pode ser deduzido *a priori* das leis gerais da consciência. Para que uma "coisa em si" se torne logicamente necessária como causa do dado, seria preciso que o dado fosse matéria em relação ao *sujeito tomado integralmente*, e não apenas em relação às *leis gerais da consciência*, que não são necessariamente todo o sujeito. Para falar de modo absoluto, a presença do dado poderia explicar-se tanto pela atividade (inconsciente) do sujeito ou da faculdade de conhecer, como por influência de uma "coisa em si" distinta do sujeito e, aliás, impensável.

Por vias diferentes, outros filósofos críticos, tais como G. E. Schulze (Enesidemo) e S. Beck, chegaram à mesma conclusão. O primeiro considera que Kant, para ser lógico até o fim, deveria haver professado o idealismo absoluto e a negação da coisa em si. O segundo, partidário mais fiel, considera (talvez, é verdade, sob a influência das primeiras obras de Fichte) que a noção de coisa em si foi no máximo, para o pensador de Königsberg, um artifício de exposição, um procedimento pedagógico: um único ponto de vista permitiria compreender exatamente a *Crítica* e, em particular, a dedução das categorias: o de um rigoroso idealismo.[934]

Para todos esses filósofos, contemporâneos e continuadores de Kant, a "coisa em si" pareceria, portanto, um elemento de desarmonia no sistema crítico; e como a raiz profunda dessa desarmonia residia no dualismo psicológico da sensibilidade e do entendimento, com sua oposição nítida de uma *matéria* de conhecimento a um *sujeito* cognoscente, o corretivo necessário indicava-se por si: derivar, *do próprio sujeito*, a matéria do conhecimento. Foi o que Fichte realizou, com amplitude e maestria incontestáveis.

Devemos voltar, em outra obra, ao idealismo subjetivo de Fichte, na medida em que ele comanda uma metafísica. Limitar-nos-emos aqui a destacar algumas das linhas mais importantes, que vêm diretamente ao encontro do nosso assunto.

II. O idealismo transcendental de Fichte[935]

§1 — A EXIGÊNCIA SISTEMÁTICA E O PRESSUPOSTO IDEALISTA EM FICHTE

O objetivo de Fichte era reduzir à mais estrita unidade o sistema inteiro da razão.

Para alcançar essa unidade, cumpria descobrir um "princípio absoluto" de que pudessem decorrer a um só tempo as determinações formais e o conteúdo material de nossa consciência.

Esse princípio inicial da razão não era, evidentemente, o axioma "da consciência" ou da "representação" preconizado por Reinhold. Com efeito, o axioma de Reinhold não supera o dualismo de objeto e de sujeito: ele ainda pressupõe o sujeito referenciado ao objeto: é, portanto, relativo, e não absolutamente primordial.

> Nós nos propomos [escreve Fichte desde a primeira página da *Teoria da ciência*] procurar o princípio absolutamente primordial, absolutamente incondicional de todo saber humano. Se esse princípio tem de ser absolutamente primordial, ele não se deixará nem demonstrar nem definir (*beweisen oder bestimmen*). Deve expressar uma *ação* (*Thathandlung*) subtraída, de fato e de direito, a toda determinação empírica de nossa consciência, visto que essa ação é o fundamento e a própria condição da possibilidade de toda consciência.[936]

O princípio absolutamente absoluto nada expressará, portanto, que seja objetivamente *representável* em nossa consciência.

E mais: já sabemos, antes de qualquer investigação, que o princípio absoluto designará um *sujeito* ou um *Eu*, excluindo um "objeto em si", um não-eu independente, em suma, uma "coisa em si", no sentido pretensamente kantiano dessa expressão. Isso porque, aos olhos de

Fichte, bem como aos olhos dos kantianos e anti-kantianos, seus predecessores imediatos, a "coisa em si" não passa de um contrassenso, "o oposto da razão", um "conceito perfeitamente irracional" ("die völligste Verdrehung der Vernunft", "ein rein unvernünftiger Begriff").[937] A *exigência sistemática absoluta* encontra aqui o *pressuposto idealista*.

E esse encontro define precisamente o ideal de uma filosofia crítica em contraposição a uma filosofia dogmática:

> A essência de uma filosofia *crítica* consiste em afirmar um Eu absoluto como inteiramente incondicional e incapaz de ser determinado por um princípio superior, de receber qualquer determinação exterior: uma filosofia que se desenrola logicamente a partir desse princípio fundamental denomina-se teoria da ciência. Ao contrário, uma filosofia é *dogmática* quando contrapõe, no mesmo plano, o Eu em si e algo de estrangeiro ao Eu, como é o caso no pretenso conceito superordenado de *coisa* (*ens*), que é erigido com deleite em conceito absolutamente supremo. Num sistema crítico, a *coisa* é o que está posto no interior do Eu; num sistema dogmático, a *coisa* é aquilo em que o próprio Eu se põe. Por isso, o criticismo é *imanente*, pois põe tudo no Eu; e o dogmatismo, *transcendente*, porque pretende ultrapassar o Eu.[938]

Em suma, uma filosofia crítica exige a unidade sistemática mais estrita; a unidade sistemática exclui o ponto de vista incoerente da coisa em si e invoca o do idealismo total; e o ponto de vista do idealismo total é o da total imanência ao Eu.

O Eu aparece, assim, como o princípio exclusivo e dominante da filosofia crítica. Toda determinação que afeta a consciência deve depender do Eu, em sua origem e sua persistência. Encontramos, portanto, debaixo de nossa mão, desde o limiar do labirinto crítico, o fio de Ariadne que deve nos guiar constantemente, o que Fichte denomina "princípio regulador geral":[939] "Nichts kommt dem Ich zu,

als das, was esin sich setzt",[940] ou mais sumariamente: "Im *Ich* soll alles gesetzt sein":[941] *Tudo, sem exceção, deve pôr-se no Eu.*

Permitam-nos observar, de passagem, que o pressuposto idealista incontestável em algumas de suas acepções pode não parecer absolutamente luminoso na formulação geral que lhe damos aqui. Nem Kant, nem mesmo filósofo dogmático algum nega que uma "coisa em si" definida por exclusão de *toda* relação com um Eu *qualquer* seria impensável como objeto: isso porque pensar algo como objeto é pensá-lo como termo de uma relação de verdade lógica, isto é, como termo de uma relação com um sujeito cognoscente, com um Eu. Segue-se daí que toda determinação objetivamente conhecida deve ser, de uma maneira ou de outra, imanente ao Eu cognoscente: algo que ninguém nunca teve a ideia de negar. Será que se pode ir mais longe e dizer, com Fichte, que toda determinação objetivamente conhecida deve ser *originária* do Eu, isto é, não apenas ativamente *reproduzida*, mas pura e simplesmente *produzida* pela própria atividade do Eu? Isso é menos claro. No entanto, os metafísicos que permaneceram realmente incólumes do princípio dualista maniqueísta situam no ápice e na origem das coisas o Espírito, o Pensamento, isto é, no sentido em que Fichte o entende, o Eu absoluto. Uma "coisa em si", totalmente estranha ao Espírito, seria efetivamente um disparate. Mas, então, quantos problemas suscitados! E qual é o parentesco desse Eu supremo, desse *Espírito absoluto*, com o *Eu psicológico* a que se relacionam diretamente as determinações de nossa consciência?

Por isso, o pressuposto idealista, que nos servirá provisoriamente de princípio diretor, só revelará seu verdadeiro alcance após a consumação do "sistema" inteiro do idealismo. Antes de seguir Fichte na edificação desse sistema, detenhamo-nos um instante em alguns preliminares metodológicos capazes de prevenir muitos mal-entendidos.

§2 — EM BUSCA DO PRINCÍPIO ABSOLUTO

a) AS GRANDES LINHAS DO MÉTODO. — O método de Fichte, se considerarmos apenas suas grandes linhas, não oferece nada de muito desconcertante para quem compreendeu o procedimento da dedução kantiana das categorias.

O método analítico e dedutivo em Kant. — Kant tomava seu ponto de partida no "pensamento objetivo", no "objeto presente na consciência".

No interior do objeto concreto se revelava diretamente a oposição de uma unidade e de uma multiplicidade. Ora, a conjunção desses termos opostos só é concebível numa relação de matéria a forma. A unidade constitutiva do objeto consciente tomava assim o caráter de uma forma, ao passo que, nesse mesmo objeto, a multiplicidade irredutível às *formas* da consciência, a multiplicidade primitiva ou "originária" (*ursprunglich*), como Kant a denomina, tornava-se necessariamente uma *matéria* ou um "dado" bruto.

No entanto, a *unidade formal* de um "dado" bruto só é de início concebível como "forma receptiva", isto é, como forma de uma sensibilidade. Por outro lado, uma forma receptiva permanece impotente para elevar o dado à unidade de um "objeto". A análise da noção de *objeto como tal* mostra que a forma objetiva deve ser não apenas *a priori*, como já o é a forma receptiva, mas ao mesmo tempo *a priori* e espontânea. E o concurso, numa mesma representação de objeto, dessas características divergentes — receptividade e espontaneidade, aprioridade receptiva e aprioridade espontânea — só parece possível se a espontaneidade é a de uma unidade "sintética", que comanda o dado pela mediação das formas receptivas.

A unidade formal *sintética*, assim definida, pode também ser *diversa*, como nossas categorias efetivamente o são. No entanto, os objetos conscientes só se tornam conscientes e, por conseguinte, só se tornam objetos *para nós*, em virtude de certa homogeneidade que os relaciona à unidade de uma mesma consciência, de um mesmo "Eu". A diversidade dos conceitos categoriais só é objetivamente possível,

portanto, *numa condição suprema de unidade*, que Kant denomina "unidade objetiva da apercepção".

Observemos bem a natureza desse raciocínio. Aí se reconhecerá sem dificuldade uma "análise transcendental", isto é, uma dialética reflexiva que evidencia as condições *a priori* de possibilidade de um objeto presente em nossa consciência. Será preciso relembrar que essa "análise transcendental" difere muito da simples análise psicológica de um conteúdo de consciência? A análise transcendental, no que ela tem de verdadeiramente característico, reduz-se facilmente ao esquema lógico da *síntese racional*, conciliadora de termos opostos. Isso já se pode constatar no breve esboço, que acabamos de retraçar, do raciocínio kantiano; e, de resto, ficaremos convencidos de que isso não poderia ser diferente se repararmos que buscar as condições de possibilidade de algo é, antes de tudo, supor que esse algo não realiza, por si só, a plena harmonia racional e, em segundo lugar, é pôr-se em busca de um ponto de vista superior a partir do qual a desarmonia pareça reduzida. Cada etapa da análise transcendental kantiana poderia, portanto, ser reduzida à forma triádica de uma *síntese que reconcilia uma tese com uma antítese*.

Estudamos, na *Crítica da razão pura*, os resultados gerais da reflexão transcendental aplicada aos objetos de nossa consciência. Desde o início, foi preciso deixar para trás, como *matéria* irracional, a multiplicidade irredutível do "dado" empírico. Depois, evidenciou-se que as primeiras condições *a priori*, as formas da sensibilidade, tampouco eram condições *racionais*, pois não eram, por si mesmas, redutíveis à unidade do entendimento. Já não era esse o caso da *forma dos conceitos*, expressões parciais da "unidade originária da apercepção".

Assim, portanto, a "Analítica transcendental" kantiana, cujo objetivo era discernir os princípios derradeiros do conhecimento objetivo, mostrava-se impotente para reduzi-los a uma unidade perfeita da qual fosse possível deduzi-los. Ao contrário, acuava-nos para a dualidade primitiva de uma matéria e de uma forma; e mais, no próprio interior

da forma, aceitava uma segunda dualidade, a da forma receptiva e a da forma sintética, sendo esta última a única que recua, em sua ordem, a uma unidade verdadeira. O princípio supremo obtido por Kant não era, portanto, um princípio de dedução inteiramente absoluto e universal: só comandava ainda a *forma sintética* dos objetos.

Em posse desse princípio, Kant retomará, em sentido inverso, o caminho percorrido. Simples fantasia? De modo algum. Simples controle da análise efetuada? Mais do que isso. Com efeito, ele se empenhará em deduzir, do princípio formal da apercepção, as condições de exercício atual desse princípio, no interior de um objeto consciente. Haviam sido induzidas, do objeto consciente (hipoteticamente dado), suas condições *a priori* de possibilidade; agora, a proposta é deduzir, das condições *a priori* de possibilidade, os atributos necessários do objeto consciente. Essa segunda fase constitui aquilo a que se chama, propriamente falando, "dedução transcendental" do objeto: na medida em que ela é praticável, fornece-nos a ciência pura e apodíctica de um objeto que, de início, tinha apenas o valor consciente de um "fato de consciência". No entanto, em que medida essa dedução é possível?

Relembremos que Kant pôde deduzir *a priori* o princípio *formal* supremo — "unidade pura da consciência" ou "unidade originária da apercepção". Um princípio formal exige um conteúdo, uma "matéria". A rigor, esse conteúdo poderia ser, ele também, *a priori*, o que significa que a unidade pura aperceptiva seria então a forma de uma intuição intelectual. Kant assinala essa possibilidade: "Um entendimento em que todos os elementos diversos (= a "matéria" do conhecimento) seriam dados na própria consciência de si (= na apercepção pura) seria intuitivo".[942] No entanto, esse não é, evidentemente, o caso de nosso entendimento; e somos relegados ao segundo membro da alternativa: a unidade pura aperceptiva exige um conteúdo *exterior a ela*, isto é, um "dado". Observaremos, todavia, que, na alternativa de um dado *interno* ou de um dado *externo*, a escolha do segundo membro é determinada, aos olhos de Kant, por um *fato* de consciência e não apodicticamente: desde sua primeira etapa, nossa dedução transcendental se encerra,

portanto, dentro dos limites de uma hipótese contingente; ela já não opera um "sistema absoluto" de conhecimento.

Prossigamos. A unidade pura da consciência, para informar um dado externo, exige o intermédio de formas diretamente receptivas desse dado, isto é, formas *a priori* de uma sensibilidade. De novo, essa proposição é apodíctica: a necessidade de uma sensibilidade se deduz da unidade pura da consciência, aplicada a um dado externo. Será que disso se segue que as formas sensíveis devam ser precisamente o espaço e o tempo? É possível, mas Kant nem chega a tentar uma dedução do espaço e do tempo.

Uma vez deduzida a sensibilidade em geral, conhecemos apodicticamente a necessidade do modo "categorial" de síntese, isto é, do modo sintético que define o entendimento. Com efeito, para que a apercepção pura alcance o dado por intermédio do *a priori* receptivo (formas da sensibilidade), é preciso que uma *relação funcional* exista entre este e aquela: essa relação funcional é precisamente o que chamamos de *categoria*. A dedução nos leva, portanto, ao modo categorial de síntese, na hipótese de um dado externo.

Mas serão necessárias uma ou várias categorias? Para sabê-lo, deveríamos saber primeiro quantas formas *a priori* da sensibilidade existem e quantas combinações elas podem realizar entre si. Se "nos dermos", como formas da sensibilidade, o espaço e o tempo, poderemos, ressalvada essa segunda hipótese, deduzir a necessidade *das doze categorias* da experiência.

Por fim, com as mesmas reservas e mediante as mesmas hipóteses, o princípio supremo da apercepção conduzir-nos-á até a necessidade: ou do esquematismo em geral ou da diversidade efetiva dos esquemas puros.

Nesse momento, encontrar-se-ão deduzidas todas as condições que comandam *a priori* a constituição de um objeto consciente, do tipo dos objetos conscientes de nossa experiência. Essa dedução teve de ser

guiada por hipóteses restritivas, que limitassem o campo de aplicação da unidade aperceptiva; no entanto, dentro desses limites, a dedução realmente se desenvolveu *a priori*. E é com razão que Kant resume como se segue toda a "dedução dos conceitos puros do entendimento": "Ela consiste em expor os conceitos puros do entendimento (e, com eles, todo o conhecimento teórico *a priori*) como *princípios da possibilidade da experiência* — vendo esta última como a *determinação dos fenômenos no espaço e no tempo em geral* e extraindo-a, por fim, do *princípio da unidade sintética originária da apercepção*, como da forma do entendimento em sua relação com o espaço e o tempo, essas formas originárias da sensibilidade".[943] Em outros termos, Kant efetuou a *dedução* do objeto de nosso conhecimento, não, decerto, quanto à "matéria", nem quanto às "formas de espaço e de tempo", mas ao menos quanto à "forma sintética" que faz da representação (*Vorstellung*) um objeto (*Objekt*, *Gegenstand*).

O método analítico e dedutivo em Fichte. — O raciocínio de Fichte, não obstante sua grande amplitude, não difere, em sua forma geral, da demonstração crítica, com dupla vertente, tentada por Kant. Toda a *Teoria da ciência* consiste em elevar-se (por um procedimento livre do pensamento reflexivo) de um ponto de partida subjetivamente necessário até um princípio racional absolutamente primordial, depois em voltar a descer, dedutivamente, desse princípio para o ponto de partida.

E, de início, qual é o *ponto de partida* de Fichte? Exatamente o de Kant: o conteúdo objetivo da consciência. É o ponto de partida inevitável de toda investigação crítica: para instituir uma crítica, é preciso ao menos que eu me dê uma matéria a ser criticada, um "pensamento" ou um "objeto de consciência". Minha tarefa crítica será reconstruir, nesse objeto consciente (que dou a mim mesmo), os princípios absolutamente necessários do conhecimento. Como um objeto consciente só pode ser-me dado numa experiência concreta, o conjunto da *Crítica* ou da *Teoria da ciência* desenvolver-se-á da experiência à experiência, isto é, entre a experiência inicial dada e,

ainda, a experiência, na medida em que esta se deixa deduzir de princípios *a priori*. Fichte o declara expressamente em sua *Erste Einleitung in die W-L.*:

> Meu sistema de idealismo procede de um princípio racional único, *que se revela diretamente na consciência*.[944] [...] O caminho a que se dirige esse idealismo *parte de um conteúdo, presente na consciência* graças a uma atividade livre do pensamento, e desemboca *no conjunto da experiência*. O intervalo entre esses pontos extremos é o terreno próprio do idealismo.[945]

Desse ponto de partida inevitável (a consciência atual), será preciso, portanto, voltar ao princípio mais recuado e mais absoluto que nos seja possível alcançar. Retomaremos mais adiante os principais escalões do raciocínio de Fichte. Por ora, limitemo-nos a algumas observações de metodologia.

Nesse aspecto, Fichte procede como o próprio Kant pôde fazer. Depois de haver isolado, nos "conteúdos de consciência", o princípio que define a *consciência objetiva como tal*, ele se empenha em revelar e encadear suas condições de possibilidade.

> O filósofo idealista [diz Fichte] demonstra que o que ele havia primeiro afirmado e diretamente reconhecido na consciência como um princípio fundamental só é em si mesmo possível sob a condição de outra coisa; e que essa outra coisa só é possível, por sua vez, por uma terceira; e assim por diante, até que se esgote por completo a série das condições do princípio afirmado, isto é, até que se torne plenamente inteligível a possibilidade desse princípio. O percurso do raciocínio é, assim, um progresso ininterrupto do condicionado à condição.[946]

Já vimos que a busca das condições de possibilidade é um procedimento *sintético* da razão: em Fichte — não se tardará a constatar — o procedimento sintético, mais nitidamente pronunciado

que em Kant, desenvolve-se por um jogo de teses, antíteses e sínteses que preludia a dialética de Schelling e de Hegel.

A intuição intelectual do ato, ou a intuição dinâmica. — No entanto, sob o paralelismo dos métodos, persiste, de Kant a Fichte, uma grave divergência. Ao admitir a realidade da "coisa em si", Kant não se preocupa com o preconceito idealista radical; já Fichte, julgando a "coisa em si" contraditória, deve introduzir esse pressuposto idealista em seu raciocínio. Enquanto Kant aceita o dado sensível sem buscar sua origem, dando-se, depois, o tempo e o espaço como formas primitivas da sensibilidade e, por fim, na série das condições do entendimento, detendo-se no princípio formal da percepção pura (isto é, da reflexão pura do Eu sobre si mesmo), Fichte se vê obrigado, por seu idealismo rigoroso, a induzir um princípio absoluto que abrange a um só tempo o dado sensível, as formas de espaço e de tempo, e a forma da reflexão pura; e mais, esse princípio, para ser absolutamente absoluto, deve também fundir o Eu especulativo e o Eu prático numa unidade mais radical.

No entanto, não será isso uma tentativa quimérica? O que se poderia exigir, para além da unidade pura da apercepção, concebida como princípio de determinação formal? Parece que a análise transcendental da consciência não conduz mais longe. E, por outro lado, para alcançar esse além por uma inferência racional, deveríamos ao menos poder formar dele um *conceito*.[947] Ora, como o conceito já pressupõe uma reflexão do Eu, não poderíamos ter um conceito do que há de primitivo e de original no Eu. Se alcançamos um princípio absolutamente absoluto, será, portanto, fora de qualquer conhecimento conceitual, isto é, numa *intuição*.[948]

Efetivamente, assegura Fichte, no próprio interior da representação concreta, em relação estreita com a intuição sensível, temos uma intuição mais profunda, uma verdadeira "intuição intelectual", que penetra até a raiz do Eu: é a intuição da *atividade pura*, do "Handeln ueberhaupt", pelo qual o Eu *se posiciona* em cada uma de suas manifestações conscientes. Essa intuição da atividade nunca se exerce

isoladamente em nosso conhecimento: é tão somente uma intuição pura e, por si, inconsciente; mas transparece em nossas representações concretas, onde nossa reflexão a descobre. Para o Eu reflexivo, isto é, para o filósofo que faz a crítica de seu pensamento, a intuição da atividade aparece objetivamente como um *fato primordial de consciência* ("Factum des Bewusstseins, Thatsache"); para o Eu profundo e originário, princípio do Eu reflexivo, ela só pode ser uma ação, uma *Tathandlung*,[949] isto é, em última instância, a coincidência direta de uma atividade primitiva consigo mesma.

Ora, diz Fichte, essa "intuição" da posição ativa do Eu "é o único fundamento sólido de toda filosofia".[950] Graças a ela o postulado sistemático do idealismo deixa de ser uma quimera. Isso porque a intuição intelectual da atividade pura do Eu nos faz tocar "o princípio de explicação de tudo o que acontece na consciência"[951] e a razão derradeira "em que se encontram o mundo sensível e o mundo inteligível, ao menos tais como existem para nós".[952]

Será que Kant podia reconhecer seu próprio pensamento nessas especulações, ou neles saudar um desenvolvimento normal do ponto de vista crítico? Sabe-se que ele protestou vivamente contra a pretensão, emitida por Fichte, de interpretar fielmente a filosofia kantiana ao superá-la. O velho mestre, não sem mau humor e por motivos em parte contingentes, manteve a concepção da "coisa em si" e rejeitou todo o "sistema metafísico" do idealismo.[953]

Essa condenação não foi um pouco sumária? É o que se poderia pensar, sem por isso admitir inteiramente as pretensões de Kant. Um dos pontos litigiosos assinalados por este último consiste precisamente na "intuição intelectual" situada na base do sistema idealista.

Ora, assegura Fichte, há aqui um mal-entendido: Kant não quer ouvir falar de "intuição intelectual", porque "em sua terminologia, ela sempre diz respeito a um *ser*, isto é, a algo de já estabelecido, de rígido".[954] Ao contrário, "a intuição intelectual de que trata a *Teoria da ciência* tem

por objeto não um *ser*, mas um *ato*, um 'agir'".[955] Se é certo que a primeira é incompreensível, a segunda, por sua vez, também é inevitavelmente postulada.

A bem dizer, Kant a pressupõe, mas não a nomeia em lugar algum. A expressão que a designaria mais fielmente, na *Crítica especulativa*, seria ainda a da *apercepção pura*.[956] Aliás, na *Crítica da razão prática*, Kant aceita a mercadoria sem o rótulo: de fato, o que, então, é a consciência do imperativo categórico senão a intuição intelectual, não de uma realidade imóvel, decerto, mas de um ato autônomo? Só teria faltado, para que Kant encontrasse Fichte, saber soldar o âmbito especulativo e o âmbito moral na intuição fundamental da atividade pura do Eu.[957]

De bom grado remeteríamos aqui nossos leitores à discussão que fizemos anteriormente[958] da *Crítica* kantiana. A insuficiência que acreditávamos ter de reconhecer aí coincide parcialmente com a que Fichte nos assinala. Kant, dizíamos, separa demasiado radicalmente o ponto de vista formal e estático do ponto de vista dinâmico; no mínimo, tanto seu pensamento como suas expressões permanecem vagos a esse respeito. A "síntese aperceptiva" se define, em sua obra, por seus efeitos formais de aprioridade e objetividade; ele não nega — longe disso — que tais efeitos sejam necessariamente os de uma "função ativa"; no entanto, coisa curiosa, enquanto registra o valor crítico dos efeitos formais, negligencia por completo a consideração do valor crítico da *atividade* que os torna possíveis. É preciso esperar a *Crítica da razão prática* para ver a atividade — mas desta vez apenas a atividade moral autônoma — entrar em seus direitos absolutos como fundamento de uma determinação formal.

Ora, parece evidente que a "reflexão transcendental", se discerne uma "forma pura aperceptiva", mostra-nos aí necessariamente a "forma de uma atividade". É o que Fichte afirma; e é também o ensinamento, por vezes esquecido, da tradição aristotélica e escolástica, segundo a qual não há *forma* sem *atividade*. Sabe-se, com efeito, que, na teoria clássica

das "quatro causas", a forma se define primeiro como configuração de um *movimento*, no sentido metafísico de uma passagem sucessiva da potência ao ato. A forma, que é então limitada por uma "matéria", deveria, para perder seu dinamismo natural e tornar-se puramente estática, confundir-se com a pura matéria: isso seria a eliminação da forma. Aquém desse limite teórico, a forma é sempre a de um "fieri" metafísico, de um devir ativo. E ainda que, como o entenderam os escolásticos, estendêssemos a noção de forma para além do devir, chegando a desprendê-la de qualquer correlação com uma matéria, o produto assim obtido, isto é, a "forma pura e subsistente", longe de ser uma "coisa enrijecida", representaria o ponto crítico em que a dualidade "matéria" e "forma" se apaga na simplicidade de uma atividade essencial, que se reverte plenamente em si mesma, sem diminuição nem divisão. Nesse foco, de um dinamismo concentrado, a forma, dizem os escolásticos, torna-se *ideia subsistente* ou *inteligência* — torna-se *espírito* ou *Eu*, diria Fichte.

Toda forma é, portanto, dinâmica; e se apreendemos em nós a "*forma* pura da apercepção", é que aí captamos similarmente "a *atividade* pura da apercepção". Nada impede de chamar esse conhecimento de "intuição da atividade do Eu", embora os escolásticos prefiram falar de uma "reflexão do sujeito sobre seu ato". As reservas que deveremos talvez opor a Fichte serão relativas à intuição de uma atividade do Eu, mais que à natureza dessa atividade e desse Eu.

Do princípio fundamental da atividade pura do Eu, Fichte deverá "deduzir", em conformidade com o postulado idealista, não apenas as particularidades do Eu teórico, mas também os procedimentos do Eu prático; e, no Eu teórico, não apenas a forma sintética dos conceitos, mas também as formas da sensibilidade e até o "dado" sensível, matéria-prima do conhecimento. Assim se consumará, como um ciclo que se fecha, o raciocínio crítico que constitui o fundo da *Teoria da ciência*.

O raciocínio de Fichte e o procedimento dialético da ciência moderna. — Entre esse modo geral de raciocínio, que relembra o

"raciocínio regressivo" dos escolásticos, e o *procedimento dialético* da ciência moderna, existe uma analogia singular, embora as respectivas esferas de ação sejam diferentes. O cientista parte de experiências concretas, induz daí uma hipótese generalizadora; depois, dessa hipótese postulada como premissa, deduz consequências que ele compara à experiência concreta. Reconhece-se o andamento alternadamente ascendente e descendente ou, por assim dizer, o movimento circular da razão: na ordem empírica, todavia, o ciclo não se fecha nem completamente nem garantidamente; o princípio hipotético não é induzido como *a* condição *necessária* das experiências iniciais, mas apenas como *uma* condição *possível*: por isso exige uma confrontação de suas consequências com os fatos concretos ou, em outros termos, uma "verificação"; e a verificação, por sua vez, permanece forçosamente incompleta. No raciocínio de Kant ou de Fichte, o princípio induzido já não é uma simples hipótese provável, mas uma condição necessária de possibilidade; não há, portanto, necessidade de verificação ex perimental, e a dedução que aí se apoia assume, desde suas primeiras etapas, um valor absoluto.

Não obstante essa diferença, a *Teoria idealista da ciência* fornece uma explicação garantida e absoluta dos fenômenos conscientes *pelo mesmo procedimento* que a *Teoria empírica das ciências* aplica para fornecer uma explicação provável e relativa dos fatos experimentais. Limitamo-nos a empregar aqui esse paralelismo: não é o momento de buscar sua razão profunda.[959]

b) PONTOS DE FIXAÇÃO NO KANTISMO. — Para facilitar ainda a compreensão do sistema de Fichte, examinaremos rapidamente os pontos de fixação que o kantismo lhe fornece: a orientação de pensamento que esse exame nos sugerirá tem alguma chance de nos fazer penetrar, antecipadamente, o *espírito* da demonstração idealista.

O imperativo categórico e a apercepção pura. — O próprio Fichte, conforme relembramos antes, assinala muito particularmente, nesse aspecto, o *imperativo categórico* e a *apercepção transcendental*.

Do imperativo categórico, quase não temos outra coisa a dizer senão que ele expressa uma "posição absoluta", um "Sollen" autônomo, subtraído como tal a toda determinação empírica. No entanto, o absoluto moral, em Kant, permanece isolado em seu austero esplendor: não se junta à atividade especulativa e combina-se muito mal, em suma, com a ação moral concreta; com efeito, lembramo-nos de que, entre a forma pura da moralidade afirmada pelo imperativo categórico e a ordem dos fins, exigida pela ação concreta, Kant reconhecia uma antinomia, que ele suscita apenas *indiretamente*, ao postular uma coincidência toda extrínseca entre os termos opostos. Quão mais satisfatório seria ver o *absoluto moral*, a *atividade especulativa* e a *tendência para um Fim supremo* se confundirem numa raiz comum!

Pressente-se que o nó do problema deve estar na atividade da razão teórica. Se a análise aí descobrisse, similarmente, uma "posição absoluta", a conciliação direta e intrínseca da ordem moral e da ordem dos fins tornar-se-ia possível.

Vejamos, portanto, se a consideração da *apercepção pura*, ápice da razão teórica, fornece-nos algumas sugestões úteis.

Uma exploração dialética com base na apercepção pura. — A síntese pura aperceptiva, tal como Kant a define, pode ser considerada sob dois aspectos:

1. Como síntese *ativa*: isto é (sem implicar por isso nenhum pensamento metafísico subjacente), como *sujeito* puro e indeterminado.

2. Como síntese *passiva*, como conteúdo sintético, isto é (fora de toda preocupação ontológica), como *objeto* puro e indeterminado.

Que uso faremos aqui desses dois conceitos — "síntese subjetiva" e "síntese objetiva" —, cuja combinação define a unidade pura da apercepção? Vamos considerá-los separadamente, conferindo-lhes sua plena atuação, sua extensão completa, para descobrir *a priori* as

condições de possibilidade da combinação e realização delas. Todo o raciocínio subsequente não terá outro valor senão o de uma dialética necessária de *conceitos*: só alcançaríamos uma necessidade a um só tempo lógica e *real* no momento em que tocássemos uma condição suprema e absoluta, fixando num equilíbrio definitivo os conceitos que exploramos. Não causará surpresa, portanto, que vaguemos *em teoria* até o termo desta rapidíssima διαλεκτική πορεία.

I. *A oposição dinâmica entre sujeito e objeto.* — Considerada do ponto de vista *subjetivo*, a síntese aperceptiva pura, expressão da unidade universal da consciência, aparece como uma posição ativa ilimitada do Eu. Isso significa que o Eu, definido como pura atividade sintética, corre do zero da realidade ao infinito da realidade, transpondo todo obstáculo concebível para nós.

A essa infinitude subjetiva do Eu se opõe, na apercepção pura, a infinitude do *objeto como tal*, isto é, da síntese aperceptiva considerada *passivamente*, em seu conteúdo absolutamente geral. Isso porque o objeto, definido como síntese passiva, é exatamente correlativo ao sujeito, e tem toda a amplitude do mesmo. Se, portanto, o *sujeito puro* se põe ativamente, num movimento virtual que vai de zero ao infinito, o campo de expansão do *objeto* puro deve ser semelhantemente infinito.[960]

No entanto, duas extensões *infinitas* não se tornam idênticas? Sim, decerto, se as considerarmos *estaticamente*, como coisas consumadas. Por isso, na ausência bilateral de limites, o sujeito e o objeto já não podem diferir senão de uma única maneira: pela *direção inversa* de seu dinamismo respectivo. Imóveis, confundir-se-iam; arrastados no mesmo sentido, também se confundiriam; não temos nenhum outro meio de concebê-los distintos senão imaginando-os pelo antagonismo de dois movimentos iguais e de sinal contrário. É assim que, em nossos conceitos, o sujeito ou o Eu assume o caráter de uma *tendência*, e o objeto ou o não-eu, as características de uma resistência, isto é, de uma *tendência oposta*. Sobre o Eu, é preciso dizer que ele *tende* a invadir a

totalidade do não-eu; e sobre o não-eu, que ele *tende* a invadir a totalidade do Eu.

No entanto, será que, do próprio ponto de vista dinâmico, a síntese do sujeito puro e do objeto puro na apercepção pura não é contraditório? Sob que ângulo a realização simultânea dos dois termos opostos pode, portanto, parecer possível? Isso porque, de fato, ele *deve* ser possível. Ainda que se excluam em suas respectivas formas puras, nossos conceitos de Eu e de não-eu, de sujeito e de objeto, *devem* ter uma forma atual de conciliação, visto que representam aspectos necessários da unidade pura aperceptiva, que constitui, ela própria, a condição suprema de possibilidade de toda consciência.

II. *A alternância do real e do ideal* — Um meio se oferece — um único — de superar tal contradição: distinguir, no movimento total do Eu puro, uma porção real e uma porção virtual ou "ideal"; e, igualmente, no movimento inverso do puro não-eu, uma porção real e uma porção ideal; isso, segundo uma lei de alternância tal que, tanto do ponto de vista real como do ponto de vista ideal, a absurdidade lógica direta desapareça.

Esse resultado — pressente-se — só é possível se o Eu e o não-eu se tornam, em certa medida, *complementares* um do outro: não como duas *coisas* imóveis, que se completam apenas de fora por limitação natural extrínseca (porque então o Eu puro, tornando-se essencialmente limitado, seria tão somente um fragmento de Eu, e o puro não-eu tampouco seria mais que um fragmento de não-eu), mas como *atividades* que se limitam mutuamente *sem deixarem de envolver por inteiro uma à outra*.

Expliquemo-nos. No Eu, que se põe como atividade sintética, pode-se conceber que uma porção da atividade se afirme livremente e que outra seja posta em xeque por um não-eu. A porção posta em xeque não é suprimida: é apenas *recalcada* e mantém seu valor dinâmico próprio; o que se encontra neutralizado é unicamente seu efeito ulterior de expansão. Chamemos de *real* o valor de ato efetivamente

reali zado, e de ideal o valor da atividade recalcada. O Eu ativo da apercepção pura abrange a um só tempo a porção real e a porção ideal da atividade aperceptiva.

Ao inverter os termos, concebe-se da mesma maneira a atividade do não-eu. A *realidade* do não-eu corresponderia à porção do Eu atualmente recalcada; o suplemento *ideal* do não-eu corresponderia à porção da atividade do não-eu posta em xeque pela atividade "real" do Eu. No entanto, a atividade total — real e ideal — do não-eu permanece indefinida tanto quanto a atividade total do Eu.

Examinemos agora as consequências dessa concepção dinâmica.

Primeiro, ela permite a *síntese do Eu e do não-eu, sem mutilação desses dois conceitos*. Eles mantêm, cada qual, sua amplitude plena, desde que aí se distingam uma zona real e uma zona ideal. Nada impede, com efeito, de juntar numa unidade sintética a atividade real do Eu e a atividade ideal do não-eu, a atividade ideal do Eu e a atividade real do não-eu. A contradição flagrante desapareceu. Por outro lado, a alternância do "real" e do "ideal" introduzida na própria definição da unidade sintética aí salvaguarda a distinção entre não-eu e Eu, entre objeto e sujeito.

Em segundo lugar, a concepção dinâmica nos põe em condições de definir melhor tanto a *atividade* do Eu como a do não-eu.

Na medida em que ele se põe livremente, o Eu ativo se afirma como realidade, como ser; na medida em que é recalcado por um obstáculo, afirma-se apenas como virtualidade, como "tendência", como "dever ser". Eis o "Sollent" que surge, diante de um entrave, na forma de uma *exigência de liberdade* e, ao mesmo tempo, na forma de uma *tendência ativa*. Isso porque *o que deve ser* é o desdobramento completo da atividade livre que reduz o obstáculo do não-eu; a liberdade conquistada sobre o não-eu seria, portanto, ao mesmo tempo o *ideal moral* e o *fim supremo* do Eu ativo.

As mesmas considerações devem logicamente repetir-se a respeito do não-eu. Na medida em que ele se põe independentemente do Eu, o não-eu assume os atributos do ser; na medida em que é contido pelo impulso do Eu e retesado contra ele, o não-eu se torna "tendência", "dever ser": uma espécie de "devir" ao revés.

III. *Dualismo maniqueísta?* — Eis-nos recaídos na contradição; desta vez, porém, na contradição dinâmica, na *contrariedade dos fins* e no *conflito dos deveres*. Se ficássemos por aí, teríamos de conceber o mundo à maneira maniqueísta, como luta eterna e implacável de dois princípios hostis, igualmente primordiais, entre os quais nossa consciência registra a cada instante um equilíbrio precário.

No entanto, há pior, e a *contradição lógica* vem somar-se à contradição dinâmica. Os "contrários", eternamente confrontados, parecem, em virtude de uma necessidade não menos implacável que o próprio conflito entre eles, ter de apagar-se um no outro, de identificar-se entre si.

Com efeito, se definirmos o Eu e o não-eu no interior da apercepção pura, isto é, numa zona de abstração superior a toda determinação empírica, não existe razão alguma para fazer a fronteira entre o "real" e o "ideal" passar aqui mais do que ali. O conceito indeterminado do Eu deve adaptar-se tanto a uma redução indefinida do elemento real quanto a uma redução indefinida do elemento ideal. E esse é também o caso para o conceito indeterminado do não-eu. Ora, se, no Eu, reduzimos sucessivamente o elemento *real* em benefício do elemento ideal, essa série regressiva tenderá para um *limite* que apresenta propriedades lógicas singulares: em última instância, com efeito, o Eu seria reduzido a puro "dever ser", a puro "Sollen", com exclusão de todo "ser" atual; e esse limite definiria também o primeiro momento lógico — o início absolutamente absoluto — da atividade do Eu. Por outro lado, ao raciocinar da mesma maneira sobre o não-eu, encontra-se similarmente um *limite*, que é um primeiro momento lógico, um início absolutamente absoluto, e que não tem outra propriedade senão a de um puro "dever ser", de um puro "Sollen".

Em vez de reduzir o elemento real, suponhamos que se reduzisse progressivamente o elemento *ideal*, tanto no Eu como no não-eu: as séries assim constituídas tenderão para um *limite*, que já não seria, por sua vez, um "Sollen" absoluto, mas um termo absolutamente derradeiro, e definível tão somente como totalidade absoluta da realidade atual — digamos numa palavra: como Ser absoluto.

Na origem e no fim, a diferença entre Eu e não-eu *se apaga no absoluto*: absoluto do *dever*, absoluto do *ser*.

Isso, porém, é carregado de consequências. Se o Eu e o não-eu devem ter a mesma *origem absoluta* e o mesmo *fim absoluto*, a concepção maniqueísta — que define a origem deles e seu fim em função da oposição *relativa* pela qual eles são representados na consciência — torna-se contraditória: erige o relativo em absoluto, transporta ao *princípio* e ao *termo* condições do *devir como tal*. A própria análise das noções de Eu e de não-eu nos faz exigir, portanto, um ponto de vista mais compreensivo que o dualismo absoluto, um ponto de vista que reconcilia a dualidade com a unidade.

Que ponto de vista será esse? Um monismo absoluto, que identificaria de ponta a ponta o Eu e o não-eu? Não exatamente; isso porque um monismo absoluto — lembremo-nos de Parmênides — desconhece o dualismo essencial do devir; mas precisamos de um ponto de vista que salvaguarde a comunidade absoluta de origem e de fim e, ao mesmo tempo, explique a oposição que se desenha no intervalo entre esses dois extremos. O problema, em termos *realistas*, expressar-se-ia exatamente assim: fazer a teoria do que *deve* ocorrer entre uma virtualidade criadora universal (origem absoluta) e o cumprimento perfeito dos destinos que ela suscita (fim absoluto).

IV. *O princípio da reflexão* — Pode-se tentar fazer um apanhado mais exato do alcance do problema e, justamente assim, preparar uma solução para ele.

Dizíamos que o Eu e o não-eu deviam proceder de um "dever ser" primitivo que os envolvesse a ambos em sua virtualidade absoluta. É preciso explicar, portanto, como *uma mesma virtualidade pura* pode traduzir-se por duas tendências opostas. Esse conflito no interior da unidade só parece concebível em uma condição: que uma dessas tendências seja, na realidade, *simples reflexão* da outra sobre ela mesma. Nesse caso, sempre há realmente uma única atividade primitiva, a do "dever ser" fundamental, mas uma atividade que faz mais ou menos amplamente oposição a si mesma, que cria para si mesma, por inversão parcial de sua corrente expansiva, obstáculos a serem superados, isto é, *objetos*.

O que determina diretamente esse refluxo, essa contracorrente ou, para empregar a expressão técnica, essa reflexão? Tudo o que se pode dizer é que ela aparece aqui como consequência lógica, longínqua, mas necessária, da unidade sintética em que se juntam os dois aspectos correlativos — objetivo e subjetivo — da apercepção kantiana. A reflexão constitui, para nós, a *condição primitiva da unidade de consciência*.

v. *A unidade sistemática do Eu* — Eis, portanto, mediante o fato primordial e inevitável de uma "reflexão", todo o conjunto de nossa vida consciente reduzido à unidade do princípio absoluto: *o puro "dever ser"*.

Princípio da atividade *moral*[961] do Eu: com efeito, o "Sollen" primitivo afirma sua liberdade e sua autonomia moral na medida em que se põe a despeito do objeto e se dá por tarefa a conquista de si através do objeto, isto é, a consciência objetiva sempre mais completa de si.

Princípio da atividade *especulativa* do Eu: isso porque o "Sollen" primitivo não pode conquistar a si mesmo senão opondo a si mesmo um objeto, e só pode opor a si mesmo um objeto refletindo-se em si mesmo e pondo-se, portanto, como um Eu. (Isso porque a reflexão sobre si define o Eu, em contraposição à atividade cega e retilínea).

Princípio da finalidade do Eu; isso porque o "Sollen" primitivo é uma virtualidade ativa e tende para a absorção completa do não-eu na consciência como para um *fim* supremo.

Princípio da atividade e da finalidade do não-eu ou do *objeto*, visto que o objeto outra coisa não é senão um "dever ser" primitivo que se volta contra si mesmo na "reflexão" e impõe-se assim um limite, uma determinação. As condições em que essa reflexão originária é possível e poderá desenvolver-se para seu fim ideal comandam *a priori* as grandes linhas de uma "filosofia da natureza".

Paramos aqui nossas especulações; não que as perguntas que elas suscitam estejam esgotadas (restaria por resolver, em particular, o problema capital da natureza de Deus em relação ao Eu puro); mas é que, desde já, a razão teórica e a razão prática, o reino da natureza e o reino do espírito, em suma, o universo inteiro, subjetivo e objetivo — ao menos na medida em que ele é algo *para nós* —, encontram seu lugar marcado num *sistema unitário* tal como Fichte o sonhava. *Kant nos orientou, portanto, para o idealismo de Fichte*. Ao entregarmos as rédeas à dialética natural de nossa razão, a partir da noção kantiana de apercepção pura — mas levando em conta, mais do que Kant o fez, o dinamismo de toda síntese —, acabamos de ver nossos conceitos encadearem-se num sistema que relembra a estrutura progressiva da *Teoria da ciência*, e mais ainda a dos dois esboços complementares, devidos à pena de Fichte: referimo-nos ao *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* (1797) e à *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801).

É tempo, acreditamos, de deixar os preliminares e de atravessarmos, com o próprio Fichte, as principais etapas da *Teoria da ciência*.

§3 — A "TEORIA DA CIÊNCIA"

a) OS TRÊS PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS. — Tendo de partir da consciência atual para buscar o princípio absoluto de todo conteúdo de consciência, não poderíamos fazer nada melhor do que atermo-nos

de saída às operações conscientes *mais gerais*, que entram na constituição de todas as outras e não se deixam reduzir a nenhuma delas.[962]

Primeiro princípio — Todo mundo concede essas características de absoluta generalidade e de necessidade primordial ao *axioma de identidade*: a bem dizer, é-nos impossível recusar-lhe tais características sem entrarmos em contradição. Isso porque em toda operação consciente pronunciamos, implícita ou explicitamente, o juízo absoluto: A *é* A ou, em outras palavras, A = A, em que A designa uma matéria qualquer.[963]

A partir do momento em que "pensamos", arrogamo-nos, portanto, querendo ou não, o direito de "afirmar algo absolutamente" (*etwas schlechthin zu setzen*).[964]

Mas o que afirmamos assim? Que A seja? Não; afirmamos apenas que "*se* A *é,* A *é*". Afirmamos, não o conteúdo material, A (*Inhalt*), mas apenas uma relação formal (*Form*): a identidade necessária de A — seja ele o que for, ser real ou ser de razão — consigo mesmo.[965]

Ora, essa relação necessária de identidade, visto que não depende da realidade particular de A, deve depender diretamente do *sujeito* em que A se põe, isto é, do Eu, e valer primeiro para o Eu. Com efeito, ela se estende a todo conteúdo A, indiferentemente, contanto que este seja representado no Eu, isto é, seja posto no Eu e pelo Eu. Se a proposição A = A se impõe a nós em toda a sua generalidade, é, portanto, porque significa antes de tudo que "A posto no Eu é identicamente A posto no Eu". No entanto, essa identidade no Eu pressupõe que o próprio Eu seja idêntico a si: "Ich bin Ich",[966] e, por conseguinte, que ele *seja*: "Ich bin".[967] A posição necessária da identidade significa primitivamente a posição e a identidade do Eu.

Assim, portanto, todo juízo do tipo A = A contém implicitamente a posição do Eu, pelo Eu, na identidade absoluta consigo mesmo.

Digamos, em outros termos, que "o Eu *se põe* a si mesmo e que ele é por essa posição que ele faz de si" ("Das Ich *setzt* sich selbst, und es *ist* vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst").[968]

Se chamamos de "sujeito absoluto" àquele "cujo ser consiste por inteiro na posição que ele faz de si", deveremos reconhecer que o Eu se põe como "sujeito absoluto" em toda atividade consciente, seja ela qual for. Nesse sentido, o "Ich bin", o "existo" de Descartes, expressa a afirmação primitiva, necessária e universal do sujeito absoluto.[969]

Eis-nos, portanto, de posse do primeiro princípio fundamental: "Das ich setzt sich selbst": "*O Eu se põe a si mesmo*". Princípio absoluto, tanto pela *forma* como pelo *conteúdo*; isso porque a "posição absoluta" do Eu (= conteúdo) é idêntica (= forma) ao "ser" do Eu. Ou, antes, como Fichte o disse em outra passagem,[970] o Eu, pondo-se como "sujeito absoluto", realiza a identidade do sujeito (posição ativa) e do objeto (ser posto). Não se poderia ir mais longe.

Segundo princípio — Ao lado da proposição idêntica: A = A, nossa consciência nos fornece uma proposição igualmente evidente e, sob certo aspecto, primitiva. Referimo-nos ao *axioma negativo*: *Não-*A *não é* A.[971]

Esse axioma negativo difere, quanto à forma, do axioma de identidade, como a negação difere da afirmação. E a observação não é puramente ociosa, porque talvez houvesse a tentativa de traduzir a proposição negativa: "*Não-A não é A*" pela proposição "indefinida": "*Não-A é não-A*", que pertence, de fato, ao tipo formal: "A é A", em que o termo A designa uma matéria qualquer. O axioma negativo, de que falamos aqui, caracteriza-se pela "forma de negação", qualquer que seja a matéria: representa uma meia-volta na própria atitude do sujeito que julga.[972]

Vejamos agora o que o axioma de negação contém de verdadeiramente primitivo.

Se ele se deixasse reduzir a algum outro princípio, só poderia ser o da identidade: $A = = A$, isto é, ao princípio da "posição absoluta".[973]

Ora, a pura forma negativa: "não ser" não está de forma alguma pré-contida na pura forma positiva: "ser". Quanto à *forma*, o princípio negativo é, portanto, primitivo e independente.[974]

No entanto, não há forma sem matéria. A matéria — absolutamente geral — do princípio negativo comporta os dois elementos: A e não-A, que devem, ambos, de uma maneira ou de outra, ser postos no Eu; ora, não-A, como não-A, só é cognoscível através de A; a posição de não-A, como não-A, só é possível, portanto, pela posição prévia de A, o que nos leva ao primeiro princípio fundamental como a um pré-requisito.

É preciso dizer, portanto, que o axioma negativo é primitivo quanto à sua forma e condicionado *quanto* à *sua matéria ou seu conteúdo*.[975]

Façamos um passo a mais e depreendamos a atitude profunda do Eu envolvida no axioma negativo. O valor absoluto e necessário do princípio negativo não depende em absoluto da realidade de A e de não-A; fundamenta-se, portanto, na própria natureza do Eu, que põe *a priori* o princípio negativo; ou seja, antes de qualquer designação de A ou de não-A, o axioma negativo expressa uma relação própria da atividade do Eu. Em outros termos, para que o Eu possa afirmar *a priori*, de uma maneira absolutamente geral, que "não-A *não é* A", precisa antes de tudo ser verdadeiro que "não-eu, embora no Eu, não seja Eu", o que implica, para falar de modo absoluto, que o Eu, *ao pôr-se* (primeiro princípio), *opõe-se* também a si mesmo como não-eu.[976]

A forma da negação traduz, portanto, não a substituição total do Eu pelo não-eu, não a supressão pura e simples da atividade originária do Eu, mas a "reflexão", a reorientação dessa atividade para si mesma; a oposição assim criada no interior do Eu é primitiva como "*forma* de ação" (como *Entgegensetzen*); no entanto, como conteúdo (como *Gehalt*: *Nicht-Ich* em vez de *Ich*), emana da "posição absoluta"

expressa no primeiro princípio: é o mesmo Eu que "se põe" e, ao mesmo tempo, "opõe-se a si mesmo".[977]

Registramos, portanto, um segundo princípio fundamental — *absoluto por sua forma de negação, derivado quanto* à *sua matéria: a saber, que no próprio interior do Eu, "dem Ich wird schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich": "um não-eu se encontra inelutavelmente oposto ao Eu".*[978]

Terceiro princípio — Quando o primeiro princípio fundamental é aproximado do segundo princípio fundamental, não se pode deixar de observar que eles se opõem como "tese" e "antítese". Com efeito, primeiro, o Eu se põe, e o faz seguramente em si mesmo; segundo, o não-eu é posto, e necessariamente posto no Eu. Eu e não-eu pertencem ambos, portanto, à unidade primitiva do Eu.

No entanto, pôr o Eu de acordo com toda a sua extensão seria eliminar o não-eu. Inversamente, pôr o não-eu segundo toda a sua extensão seria eliminar o Eu.

Quando se tomam os conceitos de Eu e não-eu em toda a sua plenitude, é preciso convir que o segundo princípio introduz a contradição no Eu e torna ilusório o próprio primeiro princípio.[979]

No entanto, esses dois princípios se *impõem* necessariamente e têm de ser verdadeiros ao mesmo tempo.

Incumbe-nos, portanto, a tarefa (*Aufgabe*) de buscar a "condição sintética" em que uma *conciliação* seja possível.

Essa condição, já notada anteriormente, salta aos olhos: isso porque a contradição resultava de que o Eu, como tal, suprimia *totalmente* o não-eu, e reciprocamente. Toda contradição direta desaparece se a supressão de um lado e de outro for apenas *parcial*, isto é, se o Eu for concebido como *limitado* pelo não-eu, e o não-eu como *limitado* pelo Eu.[980] A condição sintética buscada é, portanto, a "limitação mútua"

(*Schranken*), que implica, de um lado e de outro, a "divisibilidade" (*Teilbarkeit*).

"Eu e não-eu devem, portanto, ser postos como *divisíveis*".[981] Assim, observa Fichte, encontra-se deduzido o princípio da "quantitabilidade" ou da "aptidão para a quantidade em geral"; mas deixemos esse ponto de vista particular, ao qual será preciso voltar mais adiante.

E como não se pode esquecer que o Eu divisível e o não-eu divisível são postos *pelo Eu* e *no Eu*, expressaremos desta maneira o terceiro princípio, síntese dos dois outros: "Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen". "*O Eu opõe, no interior do Eu, um não-eu divisível a um Eu divisível*".[982]

A forma desse terceiro princípio, isto é, "a limitação recíproca, no interior do Eu", não é primitiva e incondicional: é *deduzida* dos dois outros princípios fundamentais, não por simples análise, mas *como uma condição sintética necessária*.

Observações sobre a "síntese fundamental". — Junto com esse terceiro princípio, acabamos de estabelecer as bases da "consciência" propriamente dita. E aplicamos desde já o procedimento típico de demonstração que constitui a trama de toda a *Teoria da ciência*.

Partindo do fato de consciência, considerado naquilo que ele apresenta de absolutamente geral e necessário, buscamos suas condições *a priori* de possibilidade e constatamos que ele exigia o concurso de uma condição *subjetiva* (posição do Eu) e de uma condição *objetiva* (reflexão do Eu). Essa foi a fase ascendente de nosso raciocínio; ela corresponde à "análise transcendental" de que falamos anteriormente. Depois, nosso raciocínio voltou a descer dos elementos transcendentais da consciência para a unidade desta última (dedução transcendental). Ou seja, perguntamo-nos em que condição o elemento subjetivo e o elemento objetivo (*tese* e *antítese*) poderiam ser reunidos na unidade atual de uma consciência; e constatamos que essa

condição conciliatória (*síntese*) só poderia ser a "limitação recíproca" dos dois elementos opostos.

Síntese do sujeito e do objeto na unidade do Eu, essa é a própria definição da *consciência*. Antes dessa primeira síntese, não cabia falar de consciência, visto que as condições fundamentais desta última não estavam postas. Com essa primeira síntese fica solidamente assentado, ligado a suas condições absolutamente derradeiras, o princípio próximo de onde deveria proceder todo o estudo dedutivo da consciência, em outros termos, toda a "Wissenschaftslehre".

Observe-se que a síntese fundamental de que falamos, efetuada com base em termos tão gerais quanto possível, ainda não expressa a consciência *de nenhum objeto particular*. O que ela nos dá é a simples atitude do Eu em relação a si mesmo na atividade consciente como tal; em outras palavras, é aquela "consciência de si" (*Selbstbewusstsein*) que jaz no fundo de cada um dos atos conscientes particulares. Logo veremos, por isso, que a síntese primitiva não é realizável isoladamente, segundo toda a amplitude dos conceitos que a expressam, mas deve desenvolver-se em sínteses ulteriores, verdadeiras condições restritivas de sua possibilidade. Permitam-nos uma última observação, antes de retomarmos o fio do raciocínio de Fichte.

Por vezes o idealismo de Fichte é apresentado com *dedução* — ou pretensa dedução — de todo o "real", objeto de nossa consciência, a partir somente do primeiro princípio fundamental (*sujeito absoluto* ou *Eu puro*). É fácil enxergar, desde já, quão inexata é essa exegese: Fichte vincula todo o real ao Eu puro como a um princípio absolutamente primordial, nada de mais verdadeiro; no entanto, ele não *deduz* seu sistema racional somente do primeiro princípio, mas *da síntese fundamental* do primeiro princípio (posição do Eu) com o segundo princípio (reflexão do Eu).

Ora, se a *posição do Eu* por ele mesmo é um ato absoluto de liberdade (isto é, de atividade metempírica, não de liberdade de escolha), criador do tecido necessário de todo pensamento, a *reflexão*

do Eu sobre si mesmo, embora simples inversão do movimento primitivo, é, contudo, de seu lado, um ato absoluto de *liberdade* quanto à *direção* ou à *forma*: a forma da "reflexão" só é possível mediante uma "posição absoluta", mas *não se deduz dela*.

Assim, portanto, o idealismo de Fichte não é um *idealismo absoluto*, naquele sentido em que o conjunto da realidade seria aí derivado do Eu puro por via de necessidade: o Eu puro cria o mundo num ato de liberdade, que não se confunde com o ato fundamental pelo qual o Eu se estabelece. E isso basta para impedir que a filosofia de Fichte, desde a primeira abordagem, seja tachada de panteísmo. O problema é muito mais complexo, o qual examinaremos mais adiante.

Tal e qual, o idealismo de Fichte, contudo, está infinitamente mais distanciado de um idealismo absoluto do que o estava o idealismo puramente formal de Kant, como parece à primeira vista.

Por outro lado, se o sistema de Fichte for chamado de *idealismo subjetivo*, não se deve esquecer que o *sujeito*, a cuja atividade se vincula a totalidade do ser, é aí definido como "sujeito absoluto", *anterior à oposição entre sujeito e objeto*, não como um sujeito correlativo de um objeto. Ora, a "consciência" só começa na síntese da oposição entre sujeito e objeto. Vemos, portanto, quão enganados estaríamos em imputar a Fichte um "subjetivismo" estreito, que pretendesse extrair do "sujeito consciente" a totalidade do objeto.

De posse da formulação constitutiva da *consciência como tal*, podemos agora buscar em que condições *a priori* essa consciência fundamental pode realizar-se numa atividade consciente atual. Em outros termos, podemos agora proceder, com Fichte, à dedução das categorias ou das funções da consciência.

b) As condições de atualidade do Eu teórico: dedução das funções da consciência ou das categorias.

1. *As categorias primitivas e a síntese fundamental.* — Acabamos de assistir à genese racional da "pura consciência de si", como síntese dos

dois princípios fundamentais, do sujeito puro e da forma pura.

Essa síntese primitiva (*Grundsynthesis*), pela qual a consciência se constitui essencialmente, já nos fornece três *categorias* fundamentais, diretamente exprimíveis em correspondentes *axiomas gerais*.

Com efeito, o *primeiro princípio* absolutamente absoluto ("o Eu se afirma") corresponde à categoria pura da *afirmação* ou da *realidade* (no sentido absoluto) e se expressa diretamente no *axioma de identidade*: A = A.[983]

O segundo princípio, o da reflexão ("O Eu opõe a si um não-eu"), corresponde à categoria pura da *negação* e se expressa diretamente no *axioma da diferença*: Não-A não é A.[984]

O *terceiro princípio*, síntese dos dois outros (o Eu opõe, em sua unidade absoluta, um Eu divisível e um não-eu divisível, que se delimitam ou se determinam reciprocamente"), corresponde à categoria da *limitação* (ou da *determinação*) e se expressa no *axioma da razão próxima* ("Satz des Grundes").[985]

[Essa aproximação entre o terceiro princípio e "o axioma da razão próxima" pode não parecer evidente à primeira vista. Sem entrar no detalhe da demonstração fornecida por Fichte,[986] vislumbraremos o ponto central se imaginarmos que a "posição do Eu" e a "reflexão primitiva" ou "posição do não-eu" só poderiam ser "inícios absolutos", "fatos primordiais de liberdade", para os quais a questão do "porquê" ou da *condição racional* nem sequer se apresenta; mais adiante, porém, tão logo afirmamos um Eu limitado e um não-eu limitado, só concebemos esses elementos opostos como estritamente *correlativos*, *cada qual*, *ao elemento restritivo* que determina suas respectivas configurações. Por isso, o princípio da restrição se insere em nossa consciência na forma de um princípio de *relação* ou de *dependência racional*: aquilo que limita o Eu se torna, para nós, a razão próxima ou a condição próxima do Eu limitado; aquilo que limita o não-eu se torna a razão ou a condição próxima do não-eu limitado. Com efeito,

entre uma condição *como tal* e um condicionado *como tal*, deve haver *igualdade na oposição*: ora, a limitação é a própria realização dessas características; afinal, o que é um limite senão a coincidência ou o "lugar" de elementos opostos? A forma pura da limitação, afirmada no terceiro princípio, expressa mesmo, então, *a forma do princípio de razão próxima*, tal como Fichte o enuncia: "a equivalência recíproca de A (limitado) e do complemento de A (isto é, de -A)"].[987]

II. *As sínteses intermediárias e as categorias de causa e de substância.* — Retomemos o enunciado do *terceiro princípio* ou da síntese fundamental: "O Eu opõe, em si mesmo, um Eu divisível a um não-eu divisível".

A possibilidade, para o Eu, de "limitar-se" abriu-nos uma escapatória diante da contradição dos dois primeiros princípios. Mas não podemos parar por aí, pois a formulação geral dessa primeira síntese dissimula novas contradições que devem, por sua vez, ser afastadas.

Princípios do Eu prático e do Eu teórico — O terceiro princípio, diz Fichte, encerra, implícitas, estas duas proposições:[988]

1. "Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich": "*O Eu afirma o não-eu como limitado pelo Eu*". Tal proposição definiria a atividade do Eu sobre o não-eu, isto é, a ação constitutiva do "*Eu prático*". No entanto, devemos postergar o exame do Eu prático para depois do estudo do Eu teórico: de fato, somente este último poderia nos ensinar em que sentido o não-eu seria suscetível de receber o atributo de realidade e de *sofrer* a ação do Eu. A primeira subproposição do primeiro princípio manterá provisoriamente, portanto, a nossos olhos, um valor puramente problemático.

2. "Das Ich setzt sich selbst als besechränkt durch das Nicht-Ich": "*O Eu põe-se a si mesmo como limitado pelo não-eu*". Esse é o princípio fundamental do *Eu teórico*, isto é, do Eu determinado por um objeto.

O Eu, observa Fichte,[989] primeiramente se pusera como *absoluto*, depois como *limitável* ou divisível; agora se põe como *limitado* por um não-eu.

Síntese da reciprocidade. — No entanto, essa iniciativa não é isenta de dificuldade. Isso porque a subproposição que a traduz se decompõe em duas afirmações contraditórias:

a) O Eu se põe (*ativamente*) como limitado ou determinado ("Das Ich setzt sich als bestimmt, heisst offenbar so viel als *das Ich bestimmt sich*".[990]

b) O Eu é (passivamente) determinado pelo não-eu ("Also das Ich soll nicht bestimmen, sonder es soll *bestimmt werden*").[991]

Relativamente à *mesma* determinação, o Eu deveria, portanto, ser a um só tempo *ativo* e passivo. Que condição sintética resolverá essa nova antinomia? Uma única: a *alternância recíproca da passividade e da atividade*, ou, mais brevemente, a "reciprocidade de ação" (*Wechselbestimmung*, *Wechselwirkung*).

Com efeito, somos obrigados a admitir que o Eu, para pôr-se como determinado, torna-se *ativamente passivo* de um não-eu, isto é, confere ativamente ao não-eu uma ação sobre o Eu. O Eu total, portanto, é a um só tempo *ativo* (no não-eu) ao *sofrer* (no Eu) a determinação, e *passivo* (no Eu) a *dar-se a si mesmo* (pelo não-eu) a determinação.

Notemos de passagem que acabamos de depreender uma nova função da consciência, isto é, uma nova "categoria": a *reciprocidade*, correspondente, diz Fichte,[992] à categoria kantiana da "relação" (isso pressupõe que, para Fichte, toda relação seja *bilateral*).[993]

A categoria de causa. — Pressente-se que a categoria de "causalidade" (não causalidade do Eu, mas *causalidade objetiva*) já não pode estar muito distante. O raciocínio que fazemos para demonstrar a

"reciprocidade" do Eu e do não-eu nos conduz diretamente a uma nova síntese. Com efeito, o Eu possui de pleno direito a realidade total, a plena atividade, como se depreende do primeiro princípio fundamental; por outro lado, na "determinação recíproca", o Eu se torna necessariamente *pas sivo*, isto é, sacrifica uma porção de sua realidade ativa. Como então se mantém intacta a soma total dessa realidade? Uma única concepção pode resolver a dificuldade: a concepção dinâmica da reciprocidade, segundo a qual a "passividade" do Eu corresponde à transferência de uma porção proporcional da atividade fundamental — ou da realidade — do Eu ao não-eu. Essa é a "Synthesis der Wirksamkeit" (*Causalität*).[994]

O Eu não pode, portanto, pensar-se como determinado sem alienar, em benefício do não-eu, uma porção de sua atividade própria e, por conseguinte, sem pensar o não-eu como *causa* (*Ursache*) da determinação sofrida.[995]

A categoria de substância. — Todavia, é preciso reconhecer que a antinomia que tornou necessária a "síntese da causalidade" ainda não se resolve inteiramente por ela. É chocante que a atividade total do Eu possa assim dividir-se, "limitar-se", sem perder seu valor total: isso porque um "grau", um "quantum" de realidade ativa, é de fato, ao que parece, a "negação da totalidade" desta última.[996] Eis-nos de novo obrigados a buscar um ponto de vista que nos faça esquivar o conflito ameaçador.

Fichte aqui só arranja maneira de se refugiar na distinção entre *substância* e *acidente*, o que equivale a dispor a atividade relativa do Eu em dois planos de realidade.

Essa atividade só pode ser considerada sob dois aspectos: como *uma* autolimitação *determinada*, como uma medida definida de reciprocidade ativa: nessa qualidade, ela é variável, móbil, instantânea; ou então como *totalidade indefinida* da atividade determinadora, como conjunto dos momentos possíveis da reciprocidade interna do Eu: sob esse segundo aspecto, a atividade relativa assume algo de

absoluto, pois tem toda a amplitude das possibilidades dinâmicas do Eu puro. Ora, a totalidade indefinida da atividade recíproca do Eu se encontra, em relação a cada reciprocidade definida, numa relação semelhante à do Eu puro para com a reflexão primitiva: sendo nossa consciência constituída pela reflexão, só conhece o Eu puro nesta última, como condição absoluta dela, mas não poderia estabelecer-se diretamente no cerne do Eu puro e dele deduzir apodicticamente a reflexão. Esta última aparece então como contingente, relativamente ao Eu puro afirmado como princípio. Assim também, aqui, cada limitação do Eu, comparada à sua atividade limitadora integral, aparece-nos, do ponto de vista especulativo, como algo que escapa à dedução direta, isto é, como algo de *não necessário*, de "contingente", de "acidental". E, correlativamente, é preciso mesmo que a atividade total e indefinida do Eu nos apareça, sob a variabilidade das determinações particulares, como uma permanência, como uma *substância*:[997]

> Insofern das Ich betrachtet wird als den ganzen, schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassend, ist es Substanz [...]. Die Grenze, welche diese [= der einzelnen Determinationen] besondere Sphäre von dem ganzen Umfange abschneidet, ist es, welche das Accidens zum *Accidens* macht. [...] — Die Substanz ist *aller Wechsel, im allgemeinen gedacht*: das Accidens ist ein bestimmtes, das mit einem anderen wechselnden wechselt.[998]

Entre uma atividade *total* e uma atividade *diminuída* ou *particular*, haveria, decerto, contradição, se uma e outra devesse, pela mesma razão, ser expressão do Eu. A contradição desaparece se a soma total da atividade persiste, como *substância*, sob determinações internas puramente *acidentais*.

Queira-se notar, contudo, para evitar toda confusão com outras filosofias, que, na terminologia de Fichte, a "substância-totalidade" se define *em função do acidente*: e a relação é recíproca: "Keine Substanz ist denkbar ohne Beziehung auf ein Accidens, […] kein Accidens ist

denkbar ohne Substanz".[999] Essa acepção limitada corresponde seguramente ao sentido etimológico da "substância", considerada como "id quod *substat* accidentibus", mas não ao sentido derivado e transcendental de "id quod *stat* per se", como diziam os escolásticos.

A quantidade. — Fichte faz aqui,[1000] de passagem, uma observação que não é destituída de alcance. Os raciocínios anteriores contêm uma dedução da "quantidade" do Eu. Com efeito, ao opormos um Eu divisível a um não-eu divisivel, já afirmávamos o fundamento teórico da quantidade. A dedução se consumou no momento em que estabelecemos que essa oposição pressupunha uma limitação recíproca explicável somente por uma *diminuição* (contingente) da atividade do Eu. Ora, uma "diminuição de atividade" só é possível se esta puder apresentar "graus" ou, em outras palavras, possuir um *quantum*. Assim como a obscuridade não passa de um grau inferior de luz, de um "quantum" menor, o não-eu que limita o Eu se afigura, no fim das contas, como um rebaixamento de grau ou uma diminuição quantitativa do Eu. A "quantidade do Eu" é assim exigida como a própria condição de possibilidade da "passividade do Eu em relação ao não-eu".[1001]

III. *A última síntese constitutiva da consciência ou a dedução da imaginação produtora*. — De síntese em síntese, o terceiro princípio fundamental nos conduziu, no âmbito teórico, às imediações de uma *síntese terminal*, verdadeira pedra angular de todo o edifício sintético elevado até agora e condição derradeira de realização efetiva do "reine Selbstbewusstsein", da "consciência como tal", nosso ponto de partida.

Dedução da "atividade independente". — No entanto, por que uma síntese é necessária? Será que ainda não teríamos eliminado todas as possibilidades de contradição contidas no princípio fundamental do Eu teórico?

Se olharmos bem, é preciso reconhecer que não. Nossa síntese da "reciprocidade" (com as sínteses da causalidade e da substancialidade diretamente associadas a ela) não é inteligível em seu enunciado geral

e impreciso. Dizia-se aí que o Eu se determina ativamente tornando-se passivo do não-eu, e assim a atividade do Eu correspondia à passividade do não-eu e, reciprocamente, a atividade do não-eu, à passividade do Eu. No entanto, em última instância, observa Fichte, o dilema, que se queria afastar, reaparece. Das duas, uma: "Ou é o Eu que se afirma ativamente como determinado, então ele não é determinado pelo não-eu; ou o Eu é realmente determinado pelo não-eu, mas, então, como pretender ainda que o Eu se determine a si mesmo?".[1002]

Vê-se sem esforço onde jaz o nó da dificuldade. Se o Eu e o não-eu fossem termos *perfeitamente* correlatos, definidos apenas por sua mútua limitação — seria esse o caso num sistema dualista maniqueísta —, a categoria da "reciprocidade" aqui se aplicaria sem restrição. No entanto, dado nosso *pressuposto idealista*, o próprio não-eu, como vimos, deve por fim proceder *do Eu*. Visto que toda atividade do não-eu é emprestada — direta ou indiretamente — da atividade do Eu, a passividade do Eu em relação ao não-eu, ao mesmo tempo em que permanece, quanto à forma, correlativa da atividade do não-eu, depende, portanto, *nisso mesmo*, de uma atividade superior, que avança ao mesmo tempo dos dois lados da fronteira do Eu e do não-eu correlativos.

É o que Fichte, apoiando-se nas sínteses anteriores, expressa nestes termos: "No Eu [total] se põe uma atividade que não é contrabalançada por nenhuma passividade do não-eu; e no não-eu [na medida em que este depende do Eu], uma atividade que não é contrabalançada por nenhuma passividade do Eu".[1003]

Esse enunciado sibilino significa — mais simplesmente — que há, no Eu especulativo total, uma atividade sintética que envolve as atividades parciais e correlativas do Eu e do não-eu.

Fichte nomeia a atividade sintética assim postulada: *Unabhängige Tätigkeit*, a "*atividade independente*".

Qual é o objeto formal dessa atividade independente? Seja ela qual for, de fato, visto que pertence ao *Eu teórico* e, portanto, não se confunde com a *pura posição* do Eu, deve sofrer a "lei fundamental de oposição" (segundo princípio fundamental) e definir-se por relação com um objeto formal que a determina. Esse objeto formal nada mais é que a *própria reciprocidade* da atividade e da passividade no interior do Eu teórico (*Wechsel Thunund Leiden*). A atividade independente aparece assim como a faculdade que afirma originariamente, na consciência, as determinações recíprocas segundo as quais se definem concretamente o Eu e o não-eu parciais, digamos: o sujeito e o objeto.[1004]

A atividade independente, como imaginação produtora. — Não podemos entrar nos densos raciocínios pelos quais Fichte desenvolve a noção de "atividade independente". Isso porque essa última síntese, dado o número de elementos que ela aciona, é de longe a mais complexa e a mais difícil de toda a *Teoria da ciência*. Procederemos mais sumariamente, portanto, e correremos de saída para o resultado dessa laboriosa demonstração, confiando-nos acima de tudo àquele instinto de adivinhação que não raro permite à razão se adiantar, sem grande risco, ao movimento lento e regrado de uma dialética do pormenor.

Para dizer tudo numa palavra, se agruparmos as características mais gerais que a "atividade independente" deve realizar, veremos imediatamente que elas definem uma faculdade especulativa a que se pode chamar, com Fichte, "imaginação produtiva". Esta constituiria, portanto, a condição derradeira da atualidade do Eu teórico.

Percorramos, com efeito, as principais dessas características: "a atividade independente" deve ser concebida como algo que domina a oposição entre sujeito e objeto no Eu teórico, isto é, como algo que *produz* a determinação recíproca deles, longe de ser apenas consequente dessa determinação. Em outros termos, deve ser a condição sintética próxima da ação complementar do Eu e do não-eu. No entanto, como os respectivos campos de ação do Eu e do não-eu

podem vir à intersecção num ponto qualquer da extensão ilimitada de cada um, "a atividade independente" deve também ser ilimitada em seu poder de produção. Ademais, "a atividade independente" deve ser *espontânea ou absoluta*, visto que, como atividade, liga-se ao Eu antes da oposição relativa de sujeito e objeto; mas, ao mesmo tempo, deve ser *relativa*, visto que seu produto direto e exclusivo é necessariamente a limitação (ou a determinação) particular que introduz, no Eu, a relatividade do sujeito e do objeto.

Virtualidade absoluta, produtividade indefinida, atividade limitada e relativa em seu exercício concreto: tais atributos só convêm a uma *imaginação produtiva*, que desfia "representações" particulares no decurso indefinido do tempo.[1005]

A que deve a imaginação o privilégio de fazer coexistirem os contrários, de criar, como diz Fichte, um estado de consciência "in welchem völling entgegengesetzte Richtungen vereinigt werden"?[1006] Deve-o a sua faculdade de "representação". Elementos que se destroem mutuamente no plano da *realidade absoluta* podem avizinhar-se no plano da *representação*. Ora, a imaginação põe o não-eu (ou o objeto) não como realidade absoluta oposta ao Eu — o que seria produzir (afirmar) uma "coisa em si" —, mas como *representação de uma realidade independente*, oposta ao Eu. E a imaginação põe o Eu, não pura e simplesmente como realidade absoluta a dominar o não-eu — o que seria a própria produção do Eu puro ou da liberdade —, mas como *representação de uma realidade independente* a dominar o não-eu, isto é, como representação da liberdade.[1007]

Resumamos tudo isso em termos talvez mais fáceis: a oposição rigorosamente contraditória do Eu e do não-eu, condição da consciência atual, não é realizável *em teoria, mas somente como representação*, isto é, pelo jogo da imaginação produtiva.

A ideação inconsciente e a consciência do objeto. — Será que agora podemos nos vangloriar de haver captado a condição sintética derradeira, aquela que torna possível a consciência atual? Sem dúvida

alguma. Possuímos, na imaginação produtiva, uma faculdade espontânea, capaz de criar, no interior do Eu, aquela limitação recíproca de sujeito e objeto a que denominamos sumariamente uma "determinação".

No entanto, como mostramos ao explicar o segundo princípio fundamental,[1008] dizer que "o Eu põe em si uma determinação" não poderia ter outro sentido além deste: "O Eu provoca em si uma inversão (ou uma reflexão) de sua atividade sobre ela mesma". A amplitude, ou a *forma*, dessa reflexão define exatamente o *conteúdo da determinação*. O Eu, agindo na imaginação produtiva, é, portanto, identicamente o Eu, na medida em que causa, em si, uma *reflexão determinada* de sua atividade intrínseca.

Ora, no seio do Eu, *reflexão* carrega *consciência*, *na medida precisa dessa reflexão*, ou, em outras palavras, *segundo a própria forma* dessa reflexão.

Segue-se daí que, em cada operação da imaginação produtiva: 1º, a determinação produzida (forma da reflexão) será *consciente*; 2º, a própria produção dessa determinação (isto é, a atividade reflexiva que causa diretamente esta ou aquela reflexão) permanecerá *inconsciente*, não sendo, ela própria, "refletida"; 3º, a determinação consciente, sem aparecer ligada a nenhuma atividade produtiva do Eu, apresentar-se-á primeiro *isolada de toda relação com o sujeito*, como um elemento *estrangeiro*, isto é, à maneira de um não-eu ou de um *objeto*.[1009]

Essa é a razão pela qual, segundo Fichte, a representação imaginativa assume primeiramente, a nossos olhos, o caráter de um objeto.

Mas a *atividade* da imaginação, antes de tudo inconsciente, pode tornar-se consciente ao refletir-se num "segundo ato de reflexão". Seu produto, então, a representação, já afirmado *efetivamente* no Eu consciente, encontra-se aí *integrado conscientemente*, isto é, manifesta sua dependência da atividade produtiva do Eu. A primeira reflexão havia constituído para nós a *consciência bruta* de um obje to; a

segunda reflexão nos fornece, na consciência do objeto, a *consciência de nós mesmos* como sujeito ativo.

Nesse momento, detemos todo o jogo essencial da consciência: uma produção inconsciente (*bewusstlose Production*) de determinações; a consciência das determinações objetivas ou das representações propriamente ditas (*Vostellungen*; *vorgestellte Welt*); a consciência de si como sujeito dessas representações (*Selbstbewusstsein*).

O "segundo ato de reflexão", que nos dá a consciência inicial de nós mesmos no objeto, é, por sua vez, consciente *segundo sua forma refletida*, mas inconsciente *como atividade*. Por uma nova reflexão, essa atividade, já duplamente reflexiva, poderá apreender-se a si mesma, e assim por diante. No entanto, não insistiremos aqui nessas reflexões em cadeia, pois estas já pertencem à "evolução do Eu teórico", que deveremos considerar numa seção seguinte.

A imaginação produtiva é, portanto, o instrumento necessário e universal da vida consciente. Sem ela, não há, *para nós* (*für uns*), realidade, isto é, objeto conhecido. "Toda realidade", conclui Fichte — e é preciso entender toda realidade *para nós* (*für uns*), pois a palavra "realidade" não pode ter outro sentido num sistema de filosofia transcendental —, "é, portanto, tão somente produto da imaginação".[1010]

c) A EVOLUÇÃO DO EU TEÓRICO; OU A DEDUÇÃO DO OBJETO CONSCIENTE. — Antes de retomar nosso percurso, importa identificar exatamente o ponto em que chegou nosso raciocínio ou, antes, o raciocínio de Fichte.

Lançar de olhos para trás: o fato primitivo do "Anstoss". — Uma vez estabelecidas, na síntese fundamental, as condições mais gerais de uma atividade do Eu, limitamos provisoriamente nosso objetivo ao estudo do princípio constitutivo do Eu teórico ou da consciência: "Das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich".[1011]

Esse princípio se oferecia à nossa reflexão como *conciliação direta* da oposição entre Eu e não-eu no âmbito especulativo.

Tal e qual, contudo, necessário e, ao mesmo tempo, indeterminado, ele ainda não se impunha sob uma forma definitiva; requeria um exame mais estrito; devia ser testado e especificado. Até o momento em que daria plena satisfação a nossas exigências racionais, mantinha algo de uma *hipótese*, de um princípio *problemático*.

Ouçamos, porém, o próprio Fichte descrever o método seguido:

> Nossa tarefa [diz ele] era investigar se a proposição problematicamente formulada — o Eu se afirma como determinado pelo não-eu — era pensável, e em que condições era pensável. Tentamos aplicar a essa proposição todas as especificações novas que uma dedução sistemática e exaustiva podia fornecer. Eliminando tudo o que parecia inconsistente e impensável, circunscrevemos o que era verdadeiramente pensável num círculo cada vez mais restrito; assim, etapa por etapa, aproximamo-nos da verdade, até o momento em que captamos *a única maneira possível* de pensar o que devia ser pensado. Se agora a proposição de que partimos já era verdadeira em sua forma geral e abstrata — e devíamos tê-la por verdadeira em virtude dos princípios fundamentais —, se, além disso, evidencia-se, da dedução presentemente concluída, que tal proposição só pode ser verdadeira *de determinada* maneira [isto é, na condição concreta de uma atividade criativa da imaginação], não resta dúvida de que a conclusão deduzida só expressa *um fato primitivo ocorrido em nosso espírito*.[1012]

E Fichte explica então que ele chama de "fato primitivo da consciência" algo que não é apenas, nesta última, um produto artificial (*künstlich*) e arbitrário da reflexão filosófica, mas algo que se impõe à reflexão como uma necessidade da atividade consciente, isto é, como a única forma que esta última pode assumir.

Ora, qual é esse "fato primitivo" a que nos conduziram as sínteses até aqui escalonadas?

É a *atividade inconsciente da imaginação*, que provoca a reflexão primitiva e incessante, porém parcial, do Eu sobre si mesmo, de que nasce a representação. Na qualidade de "fato primordial", inaugurador da consciência, essa "atividade inconsciente" é chamada por Fichte de *Anstoss*,[1013] isto é, o choque que o Eu dá em si mesmo para se refletir, o *obstáculo* que ele cria ativamente para fazer uma parte de sua atividade refluir. Adotemos, para a comodidade de nossa apresentação ulterior, essa denominação metafórica, cujo sentido técnico anteriormente definido, aliás, não esqueceremos.

Assim, portanto, para nos resumirmos sumariamente, o raciocínio de Fichte atravessou até aqui uma primeira fase que se estende desde a formulação inicial do Eu teórico, até a condição derradeira de verdade dessa formulação, isto é, até o fato primitivo do *Anstoss*.

Essa primeira fase poderia chamar-se "análise transcendental" da *consciência como tal*. Isso porque a atividade constitutiva da consciência se encontra relacionada às condições — ou às funções — que determinam *a priori* sua possibilidade.

A "história pragmática do espírito". Questões de método. — O que nos resta a fazer? O caminho inverso.[1014] Ou, em outras palavras, uma espécie de contraprova vivida da dedução feita. No Eu absoluto, havíamos "dado" a nós mesmos o Eu teórico, como tal, e dele havíamos deduzido o *Anstoss*. Agora situaremos o *Anstoss* no Eu absoluto e deduziremos daí, se possível, o Eu teórico. Há pouco analisávamos a consciência buscando discernir, em sua operação essencial, o equilíbrio de suas condições de possibilidade; agora, pretendemos assistir à própria *gênese* da consciência a partir das ditas condições. Nosso raciocínio será, portanto, *construtivo*, e seguirá o movimento natural do espírito tornando-se consciência.

É o que Fichte expressa nesta formulação bem conhecida: "A *Teoria da ciência* deve ser a história pragmática do espírito humano" (*Die W-L. soll seyn eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes*).[1015]

Permitam-nos chamar a atenção — de passagem — para o paralelismo que reina entre essa *nova fase* do raciocínio de Fichte e a *dedução transcendental kantiana*. Kant aí tomava como ponto de partida uma faculdade puramente sintética, uma inteligência não intuitiva, isto é, uma forma suprema de unidade (apercepção pura), obrigada a determinar uma matéria exterior a ela ou, no sentido próprio, um "dado". Da aproximação desses dois princípios — uma forma pura e um dado —, ele deduz as características da consciência objetiva — ou do objeto consciente — *quanto à forma* (categorias).

Fichte, nessa segunda parte teórica da *Wissenschaftslehre*, parte também, por sua vez, do princípio supremo da consciência (o Eu puro), e situa-o diante de um "fato primitivo", o *Anstoss*, verdadeiro princípio objetivo e diversificador do conhecimento. Encontramos aqui o equivalente da "matéria" kantiana dos conceitos. No entanto, em razão do pressuposto idealista, o *Anstoss*, com todas as suas repercussões posteriores, procede do Eu, em vez de ser oposto ao Eu como uma limitação toda exterior. Lá onde Kant se resigna com um dualismo irredutível, Fichte afirma um dualismo cuja redução ele postula antecipadamente: a única diferença — porém considerável — entre a dedução transcendental de Kant e a dedução do objeto consciente ("Deduction der Vostellung") por Fichte consiste na intervenção perpétua, neste último, do postulado idealista que exige a redução integral dos conteúdos da consciência à unidade do Eu. Em consequência, a dedução de Fichte dirá respeito não apenas à *forma* (categorias), mas também à *matéria* (formas da sensibilidade, sensação) do objeto consciente.

Fichte expõe claramente, no *Grundriss des Eigenthümlichen...*, o método dessa dedução idealista do objeto:

> *O método da Teoria da ciência* em sua parte especulativa já foi descrito no *Grundlage*: é simples e fácil de apreender. Por fio condutor, teremos aí o princípio regulador que domina toda a nossa pesquisa: *Nada acontece ao Eu senão o que ele mesmo já põe em si* [= o que ele já relaciona a si mesmo na qualidade de Eu]. Como fundamento, situaremos aí o fato primitivo que demonstramos anteriormente [o *Anstoss*, a atividade espontânea da imaginação produtiva]; e buscaremos ver como o Eu relaciona a si mesmo esse fato primordial. No entanto, a ação do Eu, que põe em si mesmo, na qualidade de Eu, o fato primordial, é similarmente um fato e deve, portanto, igualmente, ser relacionada ao Eu pelo Eu. E isso prossegue assim sem interrupção, até o momento em que se alcança o *fato supremo* do Eu teórico, isto é, o fato em que o Eu se põe a si mesmo conscientemente como determinado por um não-eu. Assim, a parte especulativa da *Wissenschaftslehre* conclui-se por seu princípio inicial, retorna a seu ponto de partida e, portanto, fecha-se completamente em si mesma.[1016]

O procedimento de Fichte é manifesto. Por definição, o Eu é a atividade que reintegra em si mesma seu produto ou, em outros termos, a atividade que se reflete em si mesma e, na mesma medida, torna-se consciente. Para que algo pertença verdadeiramente ao Eu (como o exige o princípio idealista), esse algo deve ser, portanto, não apenas produto do Eu, mas objeto de uma reflexão do Eu. Por isso, se pusermos um "fato primordial" no Eu, tal fato será necessariamente refletido, depois essa atividade reflexiva particular, pondo-se no Eu, deverá ser refletida por sua vez, e assim por diante. Os graus necessários da consciência ser-nos-ão revelados pelas "reflexões" superpostas que necessariamente chamarão uma à outra.

Situemo-nos, portanto, no interior do Eu puro, diante do fato primitivo do *Anstoss*, e limitemo-nos a notar o desenvolvimento inevitável dessa situação inicial. (A apresentação subsequente apoiar-se-á sobretudo na seção do *Grundlage der Wissenschaftslehre* intitulada: *Deduction der Vostellung*, e também, quanto à dedução da

sensação pura, da intuição e da imagem, no opúsculo já citado várias vezes nestas páginas: *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*).

Primeira reflexão e sensação pura. — O "choque" ou o *Anstoss*, que provoca a primeira reflexão do Eu sobre si mesmo, cria no Eu uma reciprocidade de ação e de paixão, que podemos conceber como um equilíbrio de forças opostas. O Eu se constitui, assim, num estado de passividade ativa, de atividade imóvel ("ruhende Tätigkeit"; ficaríamos tentados a traduzir, na linguagem da mecânica: "movimento virtual"), que corresponde à definição (ao menos à definição dinâmica) da *matéria* (*Stoff*).

Isso, porém, não é tudo. Visto que o *Anstoss* determina uma primeira reflexão do Eu sobre si mesmo, há, portanto, no estado total assim criado, algo que se relaciona ao Eu como Eu; em outros termos, o Eu que, por assim dizer, alienou-se de si mesmo ao produzir uma matéria, dela logo se reapropria por reflexão e, na mesma medida, desperta para a consciência. A "matéria", na qualidade de reflexão parcial do Eu sobre si mesmo, constitui a "*sensação pura*" (*Empfindung*). A relatividade essencial da sensação como tal, portanto, jaz precisamente na oposição recíproca criada pela primeira reflexão do Eu sobre si mesmo ou, em outras palavras, criada pela atividade primitiva da imaginação produtiva.

Segunda reflexão e intuição primitiva. — A "sensação pura" é posta no Eu, portanto, como uma limitação do Eu por si mesmo. O estado assim criado, por sua vez, para estar verdadeiramente *no Eu*, deve tornar-se objeto de um ato refletido que o integra ao Eu. Em outros termos, será preciso que a limitação primitiva do Eu não apenas exista de uma maneira qualquer no Eu, como também que seja aí apreendida — reflexivamente — pelo que ela é, isto é, *como limite*. Ora, apreender um limite como limite é superá-lo e afirmar *uma atividade* (ou uma *realidade*) *limitante*. A segunda reflexão do Eu terá por conteúdo, portanto, a realidade (ou a atividade) que limita o Eu, isto é, o *não-eu*, o *objeto*.

Notemos bem que essa segunda atividade refletida, toda "perdida no objeto", ainda não comporta nenhuma "consciência de si". Com efeito, a primeira reflexão do Eu afirmava apenas um limite no interior do Eu; a segunda reflexão apreendia esse *limite como limite* e afirmava, portanto, um *não-eu* correspondente à limitação. Até aqui, porém, nenhuma reflexão alcança a *atividade do sujeito* como tal, o que a "consciência de si" pressuporia. É preciso dizer, portanto, com Fichte, que o segundo momento reflexivo é uma "contemplação inconsciente do objeto" (*bewusstlose Contemplation*), uma contemplação em que o Eu ainda não encontra a si mesmo. Fichte a denomina *intuição primitiva* (*Anschauung*).

Como caracterizar o estado criado no Eu por essa segunda reflexão? A primeira reflexão criava o estado de sensação bruta, isto é, de pura relatividade do Eu e do não-eu a seu limite comum. A segunda reflexão cria no Eu, segundo esse limite, um estado de passividade ou de imposição, que se traduz, na consciência, por um sentimento correspondente. Na intuição objetiva, isto é, no próprio interior da atividade orientada para fora, o *Eu se sente* passivo do objeto ou, mais exatamente — pois ele ainda não tem, propriamente falando, "consciência de si" —, *o Eu se conhece na medida e na forma de sua passividade*, nem mais nem menos.

Terceira reflexão e imaginação reprodutiva. — A segunda reflexão introduziu no Eu um fato novo (terceiro fato), que chama uma terceira reflexão. Analisemos cuidadosamente o próprio objeto desta última. Ela já não é uma reflexão sobre o *Anstoss* primitivo (primeiro fato), nem mesmo uma reflexão sobre a "sensação bruta" (segundo fato), mas uma reflexão *sobre a intuição objetiva*, sobre a *Anschauung* (terceiro fato).

Qual é, portanto, o *conteúdo* que essa terceira reflexão põe na consciência? Será o próprio conteúdo da intuição, o objeto, mas em condições novas. Na intuição, o objeto se impunha ao Eu como sentimento da "necessidade": e a razão dessa impressão de imposição era que o Eu intuitivo ainda não apreendia sua própria atividade

intuitiva. Aqui, o objeto se encontra refletido não apenas *em si*, mas *na dependência em que está da atividade do sujeito*. O estado novo criado no Eu pela terceira reflexão comporta, portanto, um elemento de atividade "livre". E, de fato, a reflexão sobre a intuição objetiva se acompanha do sentimento de poder, à vontade, exercer-se ou não exercer-se. (Em termos psicológicos, dir-se-ia que a terceira reflexão já cai sob o domínio da atenção voluntária).

No entanto, nem tudo é livre no conteúdo desta última reflexão: ainda que ela possa ocorrer *ou* não ocorrer, uma vez ocorrida, ela reedita, em tudo ou em parte, as determinações — ou a forma — do objeto, tais como a intuição as oferece.

Liberdade quanto ao exercício, dependência necessária quanto à *forma* objetiva: são os próprios traços da *imaginação reprodutiva*, a que nos dá, não mais o *objeto*, mas a *imagem* do objeto.

Situando-nos do ponto de vista da terceira reflexão, podemos, portanto, chamar de *coisa* (*Ding*) ou *modelo objetivo* (*Vorbild*) o conteúdo da intuição primitiva, e de *imagem* ou *representação* (*Nachbild*) o mesmo objeto, refletido como produto da atividade espontânea do Eu.

O real e o ideal para a consciência. — Encontramos aqui o fundamento da distinção entre *real* e *ideal*, *objetivo* e *subjetivo* (no sentido usual dessas palavras). O *real* ou o *objetivo* é o produto direto da atividade ou da intuição, é a *coisa*; o *ideal* ou o *subjetivo* é o produto da reflexão sobre a *coisa*, é a *imagem*. A *coisa* é posta inconscientemente pelo Eu e a *imagem* é tão somente a *coisa* restituída conscientemente ao Eu; *real* e *ideal* param de parecer irredutíveis: designam apenas momentos distintos na atividade reflexiva do Eu.

Construção das categorias objetivas (substância, causa). — Isso não é tudo. A terceira reflexão, que podemos chamar agora de *imaginação reprodutiva*, afirma no Eu as duas grandes categorias objetivas: a *substância* e a *causa*. A *substância*, porque as determinações do não-

eu, retomadas na imagem por um ato de livre reflexão, aparecem, portanto, separáveis do não-eu, contingentes em relação a ele, isto é, revestem-se do caráter de *acidentes* inerentes ao não-eu como a um "substratum" ou a uma substância. Quanto à categoria de *causalidade*, encontra-se constituída na consciência pelo simples fato de que o não-eu, concebido como substância, não perdeu o caráter de *atividade necessária* pelo qual ele se opunha, na intuição, à atividade espontânea (livre) do Eu.

As *categorias do objeto*, portanto, têm sua origem próxima na imaginação. Kant, a cujos olhos as categorias eram originariamente "formas do pensamento" (*Denkformen*),[1017] devia mesmo, ele também, recorrer à imaginação para fazê-las unirem-se ao dado exterior: sua teoria do esquematismo preenche uma lacuna escancarada entre as categorias puras e os objetos. Fichte não precisa de "esquematismo", pois deriva da *própria imaginação* as categorias, tanto quanto os objetos. O ponto de vista que ele adota lhe mostra uma unidade orgânica lá onde Kant se esforça arduamente para conceber uma reunião de encaixes. "O erro de Kant", diz ele, "ao menos o que se expressa literalmente em suas obras, não obstante o espírito que as inspira, consiste unicamente em pretender que o objeto deva ser outra coisa além de um produto da imaginação".[1018]

(Vê-se sem dificuldade que o papel asusmido pela imaginação no sistema de Fichte não passa de um corolário do pressuposto idealista geral. De resto, o termo "imaginação" não é necessariamente sinônimo, em Kant e em Fichte; e a diferença de significação, se existe, deve provir de que o termo "Eu" tampouco tem necessariamente o mesmo valor nos dois filósofos. Faremos mais adiante a crítica do princípio idealista; até lá, nossa preocupação deve ser penetrar o pensamento de Fichte, fazendo-o sofrer o mínimo possível de transposições).

Construção da quantidade concreta (espaço e tempo). — As categorias objetivas nos põem nas cercanias imediatas das "intuições *a priori* da sensibilidade".

Já antes havíamos "deduzido" a "quantidade" como uma condição necessária da passividade do Eu em relação ao não-eu.[1019] Aqui, na terceira reflexão do Eu sobre si mesmo, podemos constatar a *introdução ativa da quantidade na consciência*.

Tentemos surpreender o traço essencial desse momento evolutivo do Eu teórico.

Como se sabe, o objeto da terceira reflexão é a *Anschauung*, a intuição primitiva, em que o Eu, afetado por uma limitação dada, põe um não-eu, independente do Eu, como causa necessária dessa limitação.

Pela *Anschauung*, o Eu, portanto, deu a si mesmo um "não-eu em si" (= uma "coisa em si", *Ding an sich*), cuja atividade lhe parece *independente* da sua. No entanto, na reflexão sobre a *Anschauung*, o Eu encontra pela primeira vez — objetivamente — sua atividade própria: a imagem, produto do Eu, põe na consciência, diante da "coisa em si", o "sujeito em si" ou o "Eu em si" (*Ich an sich*). Ora, o "Eu em si" emerge na consciência como "atividade *independente*", com até mais razão do que a "coisa em si", visto que a atividade do Eu, sob todos os aspectos, traz as características da liberdade ("a imagem é contingente, ao menos como existência").

Encontramos, portanto, duas atividades presentes, *independentes* uma da outra. No entanto, essas atividades devem encontrar-se numa limitação *comum*: é preciso, portanto, que, na falta de uma dependência entre os princípios ativos, ao menos suas "esferas de ação" se entrecruzem. Ora, a intersecção de duas "esferas de ação" independentes só é concebível em virtude da "continuidade" de um "meio" em que elas se desenvolvem uma à outra.

Assim surge na consciência uma noção nova, a de "meio contínuo", cujos atributos — *extensividade*, *permanência*, *divisibilidade indefinida* — se deixam facilmente deduzir. Com efeito, para que a "produção da imagem" na terceira reflexão seja realmente contingente

(livre), é preciso que a atividade do Eu possa alcançar *num ponto qualquer* a esfera de atividade do não-eu. (Os escolásticos diriam: não há verdadeira liberdade de exercício sem liberdade de especificação). Ora, se olharmos de perto, isso só é possível numa "continuidade extensiva"; e, visto que o conceito desse meio estendido não está ligado a *nenhuma* determinação *particular* de seu conteúdo, segue-se ainda que a "continuidade extensiva" tomada em si deve mostrar-se "homogênea", "estável", "imóvel", "indeferentemente e indefinidamente divisível".

Acabamos de definir a *quantidade* e o *espaço*. No entanto, pôr ativamente no Eu a quantidade e o espaço é pôr aí o *tempo*. No raciocínio que nos conduziu à noção do espaço, definimos este último precisamente como o meio — ou o "lugar" — das coincidências do Eu e do não-eu. Para obter o tempo, basta reposicionar essa "condição de meio" diante da atividade subjetiva que aí se exerce: uma atividade forçada a percorrer, por partes, uma totalidade extensiva dispõe-se necessariamente em "momentos" e cria uma "sucessão" ou uma "série irreversível": essa sucessão não é uma condição objetiva do meio espacial, mas uma condição da atividade subjetiva que se exerce nesse meio.

A contribuição da "terceira reflexão" à consciência é, portanto, verdadeiramente rica: *a imagem, as categorias do objeto, o espaço e o tempo*.

Cessa aqui o desenvolvimento do opúsculo de Fichte intitulado: *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenchaftslehre*. Esse "Eigenthümliches", esse "algo de particular", que diferencia a *Teoria da ciência* em relação à *Crítica* kantiana, é a dedução sistemática do *tempo*, do *espaço* e da *diversidade original* (= o "dado" kantiano). As outras diferenças entre os sistemas de Fichte e de Kant derivam, todas elas, dessa diferença fundamental, em que reconhecemos a própria expressão das atitudes adotadas diante do pressuposto idealista. Ao lado do Eu da apercepção pura, Kant adotava como pontos de partida *irredutíveis* o "diverso", o espaço e o tempo. Fichte pretende reduzir

tudo ao Eu puro. Por isso, dirá ele, muito logicamente, que o ponto de partida de Kant, longe de ser o princípio mais primitivo que possamos alcançar, já representa um estágio secundário da reflexão do Eu sobre si mesmo:

> Kant [escreve ele na conclusão do *Grundriss*] na *Crítica da razão pura*, parte de uma fase da reflexão em que o tempo, o espaço e a diversidade intuitiva já estão presentes *no* Eu e *para* o Eu. Nós, ao contrário, começamos por deduzir *a priori* esses elementos; e eles são agora postos no Eu. Por aí se encontra demonstrado tudo o que a *Teoria da ciência* apresenta de próprio em sua parte especulativa; e despedimo-nos do leitor no ponto preciso em que Kant se oferece para guiá-lo.[1020]

A evolução das faculdades superiores: entendimento, juízo, consciência de si. — A evolução posterior do Eu teórico (faculdades superiores), tal como traçada por Fichte, cobre as próprias etapas descritas por Kant (e descritas, antes dele, pelos filósofos de tendência idealista). No entanto, evidentemente, de um a outro, o valor epistemológico das etapas descritas não deixa de ser muito diferente.

Não insistiremos nos detalhes dessa dedução superior: eis o andamento geral.

A terceira reflexão do Eu — ou a atividade da imaginação reprodutiva —, sendo um "fato" do Eu, deve ser por sua vez relacionada ao Eu por reflexão (quarta reflexão).

Ora, a atividade da imaginação, considerada em si, é indefinidamente móbil, ilimitada, fluente ao longo do tempo, inapreensível; e seu produto, a imagem, é também, portanto, variável, instantâneo, fugidio… Quando a reflexão vem, ela capta essa atividade que transcorre, detém-na num momento preciso e "estabiliza" seu produto. A quarta reflexão, portanto, extrai do "devir" uma "permanência"; da imagem móvel ela faz uma *imagem fixada*, isto é, um "conceito". Essa

nova reflexão, portanto, cumpre a função própria do *entendimento* (*Verstand*): subtrai a representação da variabilidade do tempo.

No entanto, a atividade intemporal do entendimento está, ela própria, na qualidade de ato, presente no Eu como um "fato", que deve ser "refletido". Uma quinta reflexão alcançará, portanto, o ato do entendimento, isto é, captará a imagem estabilizada — ou o conceito — como posta ativamente pelo Eu.

Essa nova reflexão não apenas é *livre*, como tem por conteúdo o objeto conceitual *em sua qualidade de* produzido por uma atividade livre. Qual será, a partir daí, a situação feita ao conceito na consciência? Ele aí intervirá como indiferentemente suscetível de ser "refletido" segundo toda a sua realidade de produto do Eu ativo, isto é, de ser *adotado como objeto* pelo Eu, ou de não ser refletido em absoluto, isto é, de *nem sequer ser "pensado" como objeto*.

No primeiro caso, o Eu emite um *juízo* sobre o objeto; no segundo caso, *desconsidera* o objeto como objeto. "A faculdade de julgar", diz Fichte, "é o livre poder de refletir sobre os objetos postos no entendimento, ou de *desconsiderá-los*. E assim, quer ela reflita, quer ela desconsidere, a faculdade de julgar situa os objetos do entendimento sob uma determinação ulterior".[1021] Isso quer dizer que, ao julgar, ela os afirma (ou nega-os), e que ao se abster livremente de julgar, ela os deixa em estado de puros conceitos (*entia rationis*).

A atividade judicativa exerce, conforme acabamos de dizer, uma reflexão livre sobre o conceito, produto contingente do entendimento. Como não está ligada a nenhum objeto particular, deve ser, *em si*, e como tal, independente de todos e, por conseguinte, apresentar em seu ato *próprio*, como puro "fato" do Eu, o máximo de desconsideração objetiva. Como essa *desconsideração absoluta de todo objeto* é possível no Eu teórico? Isso porque suprimir por completo todo objeto determinado é deixar subsistir tão somente a autodeterminação do Sujeito puro.

Uma última reflexão do Eu fornece a chave do problema. Ao refletir sobre sua atividade judicativa, *como tal*, o Eu já não pode ver aí objeto determinado, visto que todo objeto determinado é contingente em relação ao ato judicativo: o Eu já não encontra senão "a atividade pura de determinação objetiva" que se põe a si mesma como sujeito; em outros termos, o Eu se encontra, por fim, *como Eu*; alcança pela primeira vez, a *consciência de si*. Esse ato supremo de reflexão é o ato próprio da *razão*.

Eis-nos remetidos ao princípio fundamental do Eu teórico, isto é, à consciência que o Eu toma de si mesmo como princípio de um objeto em geral: "Das Ich setzt sich selbst als bestimmt durch ein Nicht-Ich". Por meio de todas as elaborações reflexivas do objeto concreto, o Eu logrou, num último esforço de abstração, apreender sua própria liberdade criadora: o *Eu puro*, ao reagir ao *Anstoss* inicial, torna-se *consciência*.

Conclusão. — E agora que percorremos, uma a uma, as fases da evolução do Eu teórico, é importante enfatizar, para evitar todo mal-entendido, uma consideração já feita ao longo do trajeto. Essas fases não constituem uma série de atividades sucessivas exteriormente e encadeadas umas às outras, mas uma superposição de *momentos racionais* no interior de uma atividade única; comandam-se umas às outras: as que precedem fornecem o apoio necessário às subsequentes; as subsequentes são as condições de possibilidade das que precedem. De fato, com a ressalva do princípio idealista geral, de que "tudo o que se põe no Eu deve ser relacionado ao Eu", e uma vez dado o *Anstoss* primitivo, a evolução interna do Eu até a "consciência de si" se desenrola com a necessidade lógica mais inflexível. Não apenas não há "consciência de si" sem juízo, nem juízo sem conceito, nem conceito sem imagem, nem imagem sem intuição, nem intuição sem pura sensação, nem pura sensação sem *Anstoss*, co mo também, reciprocamente, não pode haver, *no Eu*, *Anstoss* sem pura sensação, pura sensação sem intuição, intuição sem imagem, imagem sem conceito, conceito sem juízo, nem, por fim, juízo sem consciência do Eu. É a mesma atividade reflexiva que, liberada no *Anstoss*, esgota, na

"consciência de si", as consequências racionais dessa primeira iniciativa.

Partindo da consciência como tal, induzimos a necessidade do fato primitivo do *Anstoss*, afirmado no Eu (isto é, da limitação originária do Eu).

Depois, do *Anstoss* afirmado no Eu, deduzimos a *consciência* como tal.

O ciclo do Eu teórico se fechou por completo.

No entanto, embora o *Anstoss* se imponha como condição prévia da consciência, revestindo-se assim de uma necessidade relativa (= relativa ao Eu *teórico*), ainda não recebeu a justificação absoluta que ligaria sua necessidade ao Eu puro. Por que o Eu puro impõe a si mesmo uma limitação? Será isso um fato puramente arbitrário e contingente?

A essa nova pergunta responde o estudo do Eu *prático*.

d) A FUNÇÃO RACIONAL DO EU PRÁTICO. — Assinalamos anteriormente[1022] que o terceiro princípio fundamental (ou a "síntese primitiva"), implicada em todas as nossas operações conscientes, subdividia-se em dois princípios secundários, um dos quais definia o Eu teórico, e o outro, o Eu prático.

A dedução do princípio teórico está agora completamente acabada. Já o princípio do Eu prático ainda permanece em estado de "proposição problemática", postulada, a bem dizer, pelo jogo aparente de nossa consciência, mas não ainda deduzida *a priori*. Deveremos fazer, para esse segundo princípio, exatamente o que fizemos para seu correspondente teórico.[1023] Vejamos, portanto, o primeiro princípio do Eu prático: "O Eu se põe a si mesmo como determinador do não-eu" (*Das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich*).[1024]

Essa proposição, como a proposição teórica paralela, dissimula toda uma gama de antíteses, que devem ser reduzidas por sínteses sucessivas. No entanto, essa via é bem longa; e muito felizmente, o próprio Fichte nos propõe um atalho.[1025]

Todas as antíteses latentes no princípio prático são dominadas por uma *antítese principal*, cuja solução pode nos fornecer os traços essenciais do Eu prático.[1026]

A antítese principal do Eu prático. — Esforcemo-nos primeiro para depreender claramente os dois termos dessa antítese.

Para bem percebê-los, é preciso, com Fichte, adotar quanto ao princípio prático um "ponto de vista bem elevado", de onde esse mesmo princípio aparecerá, não mais como um princípio original, mas como "síntese necessária" de uma oposição fundamental.[1027]

O *Eu puro* é realmente *Eu*, e ele é absolutamente em virtude da posição que faz de si mesmo, isto é, independentemente de um não-eu.

O *Eu consciente é* igualmente Eu, mas apenas na dependência de um não-eu.

De um lado, *independência*, de outro, *dependência*. Na "identidade do Eu", o Eu puro (absoluto) e o Eu consciente — em outros termos, a liberdade absoluta e a inteligência — opõem-se contraditoriamente.[1028]

Como eliminar a contradição? Não podemos suprimir nem o Eu absoluto — pois isso seria afirmar aquela monstruosidade lógica a que se chama o *nada* — nem o Eu consciente — pois isso seria negar nossa própria investigação crítica no momento em que a efetuamos. Um único elemento dá ensejo a uma distinção conciliadora: a *dependência* que o Eu, depois de se tornar consciente, manifesta em relação ao não-eu.[1029]

Essa "dependência" do Eu em relação ao não-eu deixa de ser um escândalo para o espírito tão logo é transformada *em dependência do Eu em relação a si mesmo*, isto é, tão logo se considera *o não-eu* como produto do *Eu*. Foi o que fizemos anteriormente, na dedução do Eu teórico. O Eu consciente — ou a inteligência — depende então diretamente do não-eu e indiretamente da causa do não-eu, isto é, do Eu. Assim, o Eu só depende, em última instância, de si mesmo, e a contradição deixa de existir.[1030]

Acabamos de invocar uma "causalidade do Eu sobre o não-eu" como *condição sintética* da oposição entre liberdade e inteligência. Desde esse estágio de nosso raciocínio, a necessidade de um "Eu prático" se encontra virtualmente demonstrada, pois o que é um "Eu prático" senão "o Eu que se põe como causa do não-eu" (*Das Ich bestimmt das Nicht-Ich*)?[1031]

No entanto, o não-eu, produto do Eu, só pode ser posto *no Eu*: fora do Eu, ele seria "coisa em si", isto é, *nada*. "Causar o não-eu" significa, portanto, para o Eu, negar-se parcialmente, isto é, "dividir-se" ou "limitar-se" a si mesmo. Aqui aparece a *grande antítese* contida no princípio do Eu prático ("o Eu se põe como determinador do não-eu"): se esse princípio for verdadeiro — e já sabemos que deve sê-lo —, a *identidade radical* do Eu, que se põe e se nega *ao mesmo tempo*, acarreta a verdade simultânea dessas duas proposições contraditórias: "*O Eu se põe como infinito e ilimitado*" (atividade pura do Eu) — "*O Eu se põe como finito e limitado*" (atividade objetiva do Eu).[1032]

Síntese da "tendência infinita". — Se não descobríssemos uma saída para esse impasse, teríamos de aderir à contradição e resignarmo-nos ao spinozismo.[1033] Ora (é interessante notá-lo), Fichte só percebe uma saída que permita escapar ao monismo spinozista — já o assinalamos mais de uma vez nestas páginas: a "finalidade ativa" ou a "tendência" (*Streben*).[1034]

Para poder unir, conforme ele raciocina, na identidade de um mesmo Eu ativo, a "atividade pura", ilimitada, e a "atividade objetiva", limitada,[1035] é preciso que a primeira (a "atividade pura") ponha o *infinito* no Eu, não como um estado atual, mas como um *fim* a realizar; e, por conseguinte, é preciso que a segunda (a "atividade objetiva") ponha o *finito*, ou a "limitação", no Eu, não como um fim em si, mas como uma *etapa atual* para o fim. Isso significa dizer que a atividade do Eu deve ser — constantemente — *infinita como tendência* e *finita como realização atual*; em outros termos, que ela deve ser uma "tendência indefinida" (*ein "unendliches Streben"*).[1036]

Fora *de sua síntese na indefinida tendência*, atividade ilimitada e atividade restrita se chocam contraditoriamente.

Gostaríamos de não perder de vista o alcance exato da dedução que acaba de ser feita. Esta não consiste em pretender que a atividade pura, considerada *em si*, precisivamente, seja possível tão somente em forma de tendência; ela diz apenas que a atividade pura, para tornar-se *Inteligência*, isto é, para se "relacionar com um objeto possível", deve assumir a forma de uma tendência indefinida. Esta (o "Streben") aparece, portanto, não como condição de possibilidade em si do *Eu absoluto*, mas como "condição de possibilidade de todo pensamento objetivo";[1037] em outras palavras, como condição eminente de possibilidade do *Eu teórico*. O "Eu teórico" está, portanto, subordinado a um "Eu prático" que se expressa por uma "tendência indefinida".

Dedução do Anstoss. — No entanto, uma "tendência", um esforço (*Streben*) pressupõe uma resistência a ser vencida, um obstáculo a ser superado: "Dem nicht *widerstrebt* wird, ist kein Streben".[1038]

Como conceber essa "resistência" no Eu? Visto que ela deve ser produzida pelo Eu, só poderia ser uma forma da atividade do Eu; e a única forma da atividade do Eu que possa aí criar uma resistência seria uma inversão de direção, uma meia-volta dessa atividade: digamos a palavra técnica: uma "reflexão".

Encontramos aqui "o choque interno" reflexivo, o obstáculo inicial, o *Anstoss*, de que se tratou anteriormente.[1039] "É preciso", diz Fichte, que a atividade centrífuga infinita do Eu seja atingida (*angestossen*) em algum momento e revertida sobre si mesma".[1040]

Examinamos o estado das coisas no ponto preciso em que, no Eu, é posto esse "obstáculo dinâmico" (*Anstoss*) que é a condição necessária de uma tendência.

Se a atividade do Eu fosse completamente neutralizada neste ponto, isto é, igual e contrária à resistência, a "tendência" não existiria, e nós nos encontraríamos seja diante do caso de um Ser divino, que se refletiria adequadamente a si mesmo, segundo o modo — para nós impensável — de uma identidade absoluta da *consciência* e do *objeto*,[1041] seja diante do caso do equilíbrio inerte de duas forças materiais, iguais e contrárias, que se bloqueiam e aniquilam reciprocamente; no entanto, esse é um caso-limite, em si irrealizável, que define a pura matéria — a pura matéria, a pura quantidade concreta, não poderia existir como tal.

Se há "tendência" no Eu, é preciso, portanto, que o obstáculo atual que a faz surgir seja ultrapassado por ela de certa maneira; é preciso que a atividade "centrífuga" do Eu, equilibrada parcialmente pela atividade "centrípeta" da reflexão primitiva (= = pelo não-eu), se estenda, contudo, para além, não, decerto, como ato determinado, mas como "virtualidade", como "exigência ativa".[1042] E visto que a "tendência" é aqui "indefinida", é preciso que a "virtualidade" que supera o obstáculo seja similarmente indefinida, isto é, superior a todo obstáculo definido.

O real e o ideal do ponto de vista do Eu prático. — Esse é o estado de coisas que existe no Eu de um lado e de outro do obstáculo primitivo. Como esse estado de coisas se apresenta, não a um observador estranho, mas ao próprio Eu? Porque tudo o que o Eu produz "em si" (*in sich*) deve ser também produzido "para si" (*für sich*) e tornar-se objeto de uma reflexão. Para a reflexão, a "virtualidade" indefinida, ou

a *Forderung*, que corresponde ao incremento ilimitado da atividade fundamental do Eu, aparecerá necessariamente como "algo que ainda não se realizou, mas deve realizar-se", isto é, como um fim *ideal*. Em contrapartida, a porção da atividade que ricocheteia no obstáculo, isto é, a "atividade objetiva", aparecerá como algo de atualmente posto, *no* Eu e *para* o Eu; ou, em outros termos, como objeto *real*.

Assim se encontra constituída, no Eu consciente, a dupla série do real e do ideal; o real designa todo o âmbito da atividade do Eu refletida em si mesma e que se torna, assim, algo "para o Eu"; o ideal designa todo o âmbito da atividade direta, ainda não refletida, do Eu, atividade indefinida mas puramente virtual, que está "*no* Eu" sem ser "*para* o Eu": esta só passa ao ato ao refletir-se, e, na mesma medida, o ideal posto por ela torna-se realidade.[1043]

A "tendência indefinida", única forma concebível da atividade de um Eu consciente, consiste, portanto, no esforço indefinido para substituir o ideal pelo real, para transformar o absoluto "em si" num absoluto "para si", o Eu puro numa consciência total, a liberdade em inteligência. Todas essas expressões são equivalentes: apoiam-se no "devir ativo", única forma concebível do Eu consciente, e definem, desse ponto de vista central, as duas perspectivas abertas por todo devir: atrás, a perspectiva sobre um princípio (*Grund*), à frente, a perspectiva para um fim (*Ziel*). O princípio, nós o chamamos de *Eu puro*; ele deve ser absolutamente primordial e independente — ele é, portanto, *liberdade*; não é um ato, mas uma *exigência de ato*. Ora, uma exigência, impondo-se à liberdade, é, por definição, um *dever* (*Sollen*). Por outro lado, o fim, tal como aparece no interior do infinito devir, é correlativo ao princípio; é "o que deve ser"; não tem nem pode ter, no Eu que evolui, outra atividade senão uma *ideia*; realizado, ele seria a *atualidade absoluta da consciência*.[1044]

Sendo assim, o sentido do primeiro princípio fundamental, que formulávamos no início, torna-se mais preciso. Dizer que "o Eu se põe a si mesmo absolutamente" equivale a afirmar a prioridade lógica absoluta de um "dever ser" (*Sollen*) que é o próprio impulso do devir

infinito da consciência. Esse "dever ser" não tem outra realização atual, aliás, além da própria sucessão das etapas do "devir consciente". O Eu só se põe *realmente* (*para nós*) nesse "devir".

E podemos ver, de acordo com isso, qual relação une o *Anstoss* inicial ao Eu puro. Se o "Eu puro" é tão somente o dever absoluto implicado na tendência indefinida da consciência, o *Anstoss* depende desse dever absoluto, não por necessidade física, visto que esse dever não é um ser atual, mas por *necessidade moral*. A tarefa absoluta do Eu exige o fato livre do *Anstoss* como primeira condição de seu cumprimento. Isso porque somente pelo *Anstoss* o Eu se reflete, contrapõe um objeto a si mesmo e toma consciência de si no objeto.

Assim, *passando pelo Eu prático*, consumamos a *dedução desse Anstoss* ou dessa reflexão primitiva pressuposta, porém não explicada, pelo Eu teórico. Será mais fácil para nós, agora, obter uma visão de conjunto do sistema de Fichte.

e) VISÃO DE CONJUNTO DA TEORIA DA CIÊNCIA. — Nada é real senão o Eu; e o Eu não tem outra realidade possível além de sua própria atividade. Ora, a atividade do Eu — na medida em que oferece um sentido *aos nossos olhos*: "für uns" — está compreendida por inteiro no *infinito devir da consciência*.

Esse devir, considerado em seu princípio absoluto, se revela "puro dever" (*Sollen*), isto é, posição pura de uma *liberdade sem objeto definido* (primeiro princípio fundamental — *Eu puro*). O princípio absoluto se confunde, portanto, com o início absoluto da moralidade, no sentido kantiano desse termo. Toda evolução — prática e teórica — do Eu terá, portanto, um caráter fundamentalmente moral.

Como esse dever absoluto (que só é realizável no devir consciente) entra em *exercício atual*? Em outros termos, como a liberdade pura dá a si mesma um *objeto*? Isso porque um dever *deve* entrar em exercício e uma liberdade *deve* dar a si mesma um objeto.

Um dever puro só pode realizar-se ao "definir-se", ao impor a si mesmo uma "forma". Da mesma maneira, a liberdade pura só pode ter um "objeto" ao criar para si um campo de ação, isto é, ao suscitar uma "resistência" que ela possa superar (segundo princípio fundamental — *não-eu*).

Ora, há somente uma maneira, para uma "atividade pura" — como o é o dever puro ou a liberdade —, de conferir-se um *limite* (*forma* ou *objeto*): *refletindo-se sobre si mesma* (reflexão original; *Anstoss*). Mas essa reflexão inicial é total ou parcial?

A reflexão *total* do Eu sobre si mesmo nos remeteria (segundo nosso modo necessário e, talvez, imperfeito de pensar) à identidade absoluta do dever puro e de sua forma, da liberdade pura e de seu objeto, isto é, à *posição inicial* do puro "Sollen". Marcaríamos passo na afirmação vazia do princípio absoluto.

Cumpre, portanto, que a reflexão inicial, postulada pelo dever, seja *parcial* (terceiro princípio fundamental).

No entanto, toda reflexão parcial do Eu puro põe este último como "limitado" ou "determinado" por um não-eu. Supreendemos aqui a *primeira fase da consciência*, o princípio do *Eu teórico*. Com efeito, mostrou-se anteriormente, por uma dedução rigorosa, que a reflexão parcial do Eu envolve a hierarquia inteira das funções da consciência, até a "consciência de si", incluindo-a. Assim, portanto, ao refletir-se e criar para si um objeto, a "pura atividade livre" torna-se consciência e, até, inteligência. O momento inicial desse processo teórico corresponde ao que chamamos de "imaginação produtiva".

No entanto, por essa mesma reflexão primitiva, expressão direta de uma necessidade moral, o dever indeterminado — dever ser ou dever agir — tomou uma *forma* definida e tornou-se *tendência*; ou, em outras palavras, a liberdade pura encontrou um obstáculo e se retesou num *esforço*. A partir desse momento, é verdadeiro dizer que "o Eu puro se põe como determinador do não-eu". Reconhecemos aqui o

princípio do Eu prático, daquele *Eu prático* cuja forma fundamental é a tendência, o *Streben*.

Qual objeto segue a tendência? Necessariamente um *objeto infinito*, visto que o princípio ativo da tendência (o Eu puro, o *Sollen* absoluto) é ilimitado. No entanto, esse objeto infinito (= o Eu puro pondo-se a si mesmo como *fim ideal*) só pode ser seguido por meio das determinações finitas, escalonadas num meio contínuo, o que exige um devir sucessivo na realização da tendência. É preciso, portanto, que a tendência supere, um após o outro, os obstáculos surgidos no Eu; em outros termos, é preciso que a tendência assimile sucessivamente as "determinações" impostas ao Eu pela "imaginação produtiva". Em que consiste, portanto, essa vitória sobre o obstáculo, essa assimilação? Na "reflexão", que restitui ao Eu as "determinações" que pareceriam opor-se a ele; digamos mais sumariamente: na "consciência" dessas "determinações".

O *Eu prático* (tendência, *Streben*) se "realiza", portanto, no *Eu teórico* e pelo *Eu teórico*, fazendo com que este último transponha as etapas sem fim que o encaminham para a *consciência absoluta*. Nessa consciência absoluta, o Eu teria integrado a totalidade de suas determinações possíveis e, portanto, teria esgotado o não-eu. Puro "Sollen" no princípio, ele teria vindo a ser, ao cabo, "realidade absoluta"; mas seria preciso repetir que o "princípio" e o "fim" absoluto não têm, *para nós* (*für uns*), outra "realidade" senão a mesma do devir de que eles são condições racionais?

O sistema inteiro de Fichte, na *Teoria da ciência*, equivale a isto: dai-me a consciência (o pensamento atual) e eu a reduzo, por análise, a uma posição e a uma reflexão, a uma atividade pura e a um *Anstoss*; dai-me uma atividade pura e um *Anstoss*, uma posição e uma reflexão, e eu reedifico a consciência. Se é verdade que nada existe, *para nós*, fora da consciência, o sistema de Fichte nos fornece uma explicação da realidade total. E toda exigência posterior de nossa parte dissimularia a hipótese perfeitamente quimérica de um além da realidade. Dizemos: "Se nada existe *para nós* fora da consciência", isto é, se não

existe em nós faculdade alguma capaz de romper as próprias circunscrições do saber…

III. Observações críticas sobre o idealismo de Fichte

§1 — A NOÇÃO DO EU ABSOLUTO

Mais de um mal-entendido torna o entendimento do sistema de Fichte quase impossível para filósofos insuficientemente familiarizados com o ponto de vista crítico. Podemos esperar que nossa apresentação, apoiando-se no estudo prévio da *Crítica* kantiana, tenha prevenido todo equívoco um pouco sério. Permitam-nos, todavia, insistir ainda no sentido da noção fundamental do Eu absoluto.

E relembremos, primeiramente, que o Eu absoluto (ou o Eu puro) *não existe nem pode existir*.

O que o Eu absoluto não é. — Ele não pode, evidentemente, tomado em si, constituir um objeto definido, isto é, aquele "algo" de estático e solidificado que recebe em nossa consciência o atributo de *ser* (*ens*).

Com efeito, tudo o que apresenta, para nós, o caráter de *objeto* ou de *ser* já deriva do princípio da reflexão (segundo princípio fundamental). Ora, o Eu puro se põe a si mesmo anteriormente a toda reflexão.

Enganar-nos-íamos, portanto, ao identificar o Eu puro de Fichte seja com o *conceito objetivo mais geral* (o conceito abstrato e unívoco de *ser*, de *ens univocum*), seja com a ideia simples do infinito ou do absoluto, no sentido cartesiano. Isso porque o ser abstrato, bem como a ideia absoluta, derivam da reflexão do Eu puro: o ser abstrato é um primeiro momento consciente, ainda indeterminado, dessa reflexão, e a ideia absoluta cartesiana seria a consumação desta última na consciência perfeita.

Por isso, a substância absoluta de Spinoza — ideia absoluta *objetiva* — não corresponde ao Eu puro de Fichte: ela só pode ser um "absoluto da reflexão", ao passo que o Eu puro pretende ser anterior à reflexão e absolutamente absoluto.

Em suma, a noção de Eu puro não poderia designar, para nós, um *objeto*, visto que o objeto surge apenas em contraposição a um sujeito, isto é, por reflexão do Eu.

Seria o Eu puro, portanto, um sujeito?

A questão deve ser discernida.

Primeiramente, o Eu puro não significa esse sujeito, já limitado, que é nosso Eu de cada um. Com efeito, nosso *Eu pessoal*, que consideramos como sujeito crítico ou como sujeito ontológico, representa, em todo caso, na evolução geral do Eu puro, um grau ulterior da reflexão absoluta. Isso porque cada Eu particular teve de consti tuir-se por oposição, não apenas ao Eu absoluto, mas a uma infinidade de expressões particulares do Eu absoluto.

A *Teoria da ciência* não poderia, portanto, ser tachada de *solipsismo*, ainda menos de *subjetivismo*, no sentido prosaico dessa palavra. Pretender que o Eu pessoal seja o princípio único e supremo do conjunto dos objetos conscientes seria, sob muitos aspectos, um contrassenso na filosofia de Fichte. Bem mais: se nos ativermos ao plano inferior de realidade em que os "Eus" individuais já estão constituídos — e é somente desse ponto de vista que se poderia falar de solipsismo —, o sistema de Fichte tem toda a aparência de um *realismo muito pronunciado*: o objeto, de fato, impõe-se *originariamente* ao Eu *individual* como efeito *real* de um não-eu; ou, em outras palavras, a atividade geral do Eu puro, longe de comunicar-se ao não-eu por intermédio do Eu pessoal, divide-se *realmente* entre esse Eu e o não-eu.

Talvez bastasse, para fazer desvanecer-se grande número de preconceitos, modificar ligeiramente a terminologia usual de Fichte: o

exemplo deste e, posteriormente, de Hegel, autorizam-no, aliás. Poder-se-ia, por exemplo, reservando o termo "Eu" para o "Eu" individual e pessoal de cada um, denominar o Eu puro de "Ser absoluto" ou, melhor, de "Espírito absoluto". Que o *Espírito* esteja no princípio de todas as coisas e da própria matéria, eis a tese fundamental dos metafísicos mais ortodoxos: o "primeiro Motor" não é chamado por Aristóteles de *Pensamento puro*, de Espírito por excelência: Νοήσεως νόησις?

No entanto, um ponto talvez tenha sido trazido à luz com mais intensidade pela filosofia de Fichte que pelos metafísicos antigos: queremos dizer que o Espírito absoluto, longe de impor-se a nós de fora, pela via dos sentidos, só se manifesta (à nossa consciência), ao contrário, na medida em que nos faz experimentar sua ativa imanência: nós só o tocamos em nós mesmos, como a condição mais profunda de nossa atividade pessoal, como a fonte sempre brotante de nosso Eu, ele próprio, *eminentemente*, um Eu.

É evidente, portanto, que o Eu puro não significa, na linguagem de Fichte, nossa *subjetividade particular*, nosso *Eu pessoal*, no sentido limitativo da expressão.

Será que ele significa, portanto, o "sujeito absoluto"?

Necessariamente sim, em certo sentido; mas é preciso fazer-se entender.

O Eu absoluto é um "Eu transcendental se a Teoria da ciência *postula, a bem dizer, um sujeito absoluto".*[1045] — Ela não chega a definir o "em si" metafísico. Ela não é, propriamente falando, um "idealismo absoluto", mas somente um "idealismo transcendental".

O que isso quer dizer? Já conhecemos, pelo estudo do kantismo, o sentido técnico da palavra "transcendental" em filosofia crítica. O idealismo de Fichte alega apenas afirmar o sujeito absoluto como

"condição transcendental", isto é, *a título de condição a priori da consciência*.

Kant erigia em condição suprema de toda consciência a *apercepção transcendental* ou a apercepção pura. Essa apercepção pura devia ser a um só tempo *atividade* e *forma*, espontaneidade *ativa e forma* de unidade. Fichte, como constatamos acima, reconhece plenamente a condição suprema da apercepção; no entanto, se ele aí via, como Kant, *o primeiro elemento a priori constitutivo da consciência*, ainda não encontra aí *o princípio absolutamente primordial* que um monismo idealista exige. A dualidade da atividade e da forma, no interior da apercepção pura, exige uma redução ulterior: a própria "forma" deve ligar-se à "atividade" como a seu princípio, o que só é possível quando se leva a "forma" a ser apenas uma pura "reflexão" da atividade sobre si. Seria preciso relembrar aqui a oposição recíproca e a dependência unilateral do primeiro e do segundo princípio fundamental da *Teoria da ciência*?

A apercepção pura kantiana já pertence, portanto, ao plano da reflexão; o Eu puro de Fichte se apresenta como condição *a priori* da própria apercepção pura, como posição absoluta pressuposta por toda reflexão. O *Eu puro* é anterior ao *Eu aperceptivo puro* (Eu refletido), como o jorro é anterior ao jato formado, como o movimento é anterior à trajetória percorrida, como o devir ativo é anterior ao ser consumado, como o dever é anterior à ação.

No entanto, não se pode esquecer que o Eu puro só nos aparece através da apercepção pura, ou seja, através da reflexão primitiva, isto é, envolvido na relatividade essencial a toda manifestação consciente. O que ele é *em si e para si*, como o saberíamos, visto que todo "saber", toda "verdade lógica", implica relação de objeto a sujeito? Por isso, a reflexão como tal (o saber, *das Wissen*) é para nós *ratio cognoscendi* do Eu puro, o qual nos aparece como *ratio essendi* da reflexão; de modo algum, porém, o Eu puro é para nós *ratio cognoscendi* da reflexão como o exigiria um idealismo dedutivo absoluto. Se fosse preciso expressar em termos metafísicos, mais familiares a filósofos

escolásticos, o equivalente do Eu puro de Fichte, diríamos, retomando uma expressão já empregada, que o Eu puro, tal como nos aparece na *Teoria da ciência*, outra coisa não é senão a *Potência criadora* reconhecida na ação criadora, o *Fiat criador* revelado, pelo Verbo, na criação objetiva. Não pelo Verbo, pessoa divina, tal como ele é eternamente em Deus, segundo o ensinamento da teologia cristã, mas pelo Verbo concebido como princípio *atual* de exteriorização indefinida de Deus nas coisas ou, em outras palavras, pelo Verbo concebido como finalidade ativa e absoluta do universo, como *natura (actu) naturans*.[1046]

Eis de fato aquela "virtualidade criativa" ou aquela "finalidade ativa absoluta", cujo *movimento inicial*, perpetuando-se e multiplicando-se através das reflexões sucessivas, escalona *as duas séries* opostas e paralelas do Eu e do não-eu: por um lado, a série das *atividades subjetivas* da consciência e, por outro, a série das "coisas", *objetos* dessas atividades. Por isso, dizer que conhecemos objetos equivale exatamente a dizer que o Eu puro ou a Potência criadora se opõe parcialmente a si mesma e, assim, dá a si mesma objetos no teatro restrito de nosso Eu pessoal.

No entanto, essa concepção idealista da unidade do mundo da inteligência e do mundo dos objetos suscita grandes problemas. Poderíamos resumi-los na seguinte pergunta: a filosofia de Fichte é um monismo ou um dualismo? É um monismo ou um dualismo na ordem relativa da reflexão (monismo ou dualismo psicológico)? É um monismo ou um dualismo integral (monismo ou dualismo absoluto)?

§2 — MONISMO OU DUALISMO?

a) MONISMO OU DUALISMO PSICOLÓGICO? — Incontestavelmente, o idealismo de Fichte faz-se passar por um monismo psicológico: uma vez afirmado o princípio inicial da consciência, a reflexão, todo objeto deve daí derivar, tanto segundo sua matéria, quanto segundo sua forma.

Desde já, no entanto, é preciso distinguir dois sentidos possíveis dessa formulação.

Se as deduções de Fichte são rigorosas, sabemos, garantidamente, que todas as coisas, sem exceção, devem derivar da reflexão do Eu puro (ou da exteriorização da Potência criadora). O Eu puro refletido (ou a Potência criadora em ato) *deve* produzir, portanto, não só a "matéria", que preenche nosso conhecimento, como também a hierarquia das "formas *a priori*" — sensíveis e categoriais — desse conhecimento.

A essa primeira afirmação, a afirmação tradicional não se contrapõe, visto que esta proclama, de seu lado, a dependência universal das inteligências e das coisas diante do Espírito soberano, Deus.

No entanto, o problema envolve um segundo aspecto, mais sujeito a contestação. Fichte subordina a afirmação do monismo psicológico ao movimento dialético pelo qual *meu* Eu pensante (isto é, minha inteligência *humana*, *limitada*) exerceria, *completamente a priori* (isto é, segundo um método de rigorosa imanência), a dedução *total* do objeto, matéria e formas, a partir do princípio inicial da consciência (reflexão pura do Eu, *Anstoss* primitivo).

Pode-se legitimamente indagar até que ponto essa "dedução do objeto" é possível para o espírito humano.

Primeiramente, não se deve esquecer que a dedução do objeto se faz, em Fichte, a partir do *Anstoss*, isto é, a partir do Eu que se reflete: o próprio *Anstoss* só é deduzido a título de "necessidade moral" ou de "meio necessário para elevar o Eu puro à consciência de si", isto é, a partir de uma *ratio cognoscendi* já complexa. Mas será que, ao menos a partir desse dualismo primitivo, a dedução se desenvolve sem lacuna e sem empréstimo estrangeiro? Parece que não.

Toda a diversidade *material* dos objetos de conhecimento deriva, decerto — isso se prova —, de uma diversidade inicial afirmada na reflexão do Eu puro. No entanto, como deduzir as formas contingentes da diversidade inicial? Sabendo que *uma* reflexão do Eu deve ocorrer

para realizar a consciência, nem sequer vislumbramos, *a priori*, por que essa reflexão deva ser *esta*, em vez *daquela*. Deduzimos, portanto, a "matéria em geral"; mas a *diversidade concreta da matéria* escapa à nossa dedução.

Depois, a dedução *a priori* do *espaço* e do *tempo*, proposta expressamente por Fichte, não deixa de suscitar dificuldades. Talvez Kant tenha sido demasiado tímido ao tratar o espaço e o tempo como "dados formais", cuja dedução seria totalmente inacessível para nós. Será verdade, porém, como propõe Fichte, que a *quantidade* e o *tempo* sejam consequências racionais necessárias *da reflexão primitiva*? Admitamos que essa reflexão ponha uma "limitação" no Eu; nós a teremos erigido, por isso mesmo, em princípio de "multiplicidade"; no entanto, nem toda multiplicidade é necessariamente uma "multiplicidade quantitativa"; caso se queira chamar a pura multiplicidade de "quantitabilidade", isso só pode ser, portanto, à maneira de um "gênero superior" cuja "quantidade" seria um "gênero subordinado". O conceito de "limitação" implica diretamente apenas o declínio da unidade absoluta, isto é, a "contingência metafísica", que, por si, é "multiplicidade". Para fazer disso um princípio de "quantidade", outras condições devem aí acrescentar-se. Quais?

O próprio Fichte nos põe aqui no caminho. Lembramo-nos que sua dedução da quantidade e do espaço não se apoia diretamente no conceito de "limitação" como tal, mas na noção *de um limite segundo o qual o sujeito e o objeto, em toda a sua extensão indefinida, são constante e continuamente complementares, para uma posição qualquer do limite*. Ora, essa noção complexa — que implica, admitimo-lo, as características racionais da *quantidade* — pressupõe a *causalidade recíproca*, estritamente complementar, do sujeito e do objeto, a qual, por sua vez, pressupõe, tanto no objeto como no sujeito, uma *combinação*, igualmente *complementar*, de *passividade* e *atividade*. (Um escolástico traduziria: uma composição de *matéria* e de *forma*. E da presença de uma "matéria", no sujeito e no objeto, ele deduziria, se for tomista, a "quantitabilidade" e a "quantidade" deles).

Como se vê, para o próprio Fichte, a quantidade se torna uma consequência necessária da limitação do Eu apenas na medida em que essa limitação acarreta necessariamente uma ação recíproca do sujeito e do objeto, isto é — se nós nos situarmos no ponto de vista do sujeito —, uma *passividade* do Eu diante do objeto. Isso equivale à afirmação seguinte: um Eu, que só pode entrar em atividade consciente *por recepção de um dado* (em outras palavras, *por intermédio de uma sensibilidade*), tem necessariamente um modo de operação quantitativo.

A dedução da quantidade, proposta por Fichte, vale, portanto, *apenas* para a atividade de uma *inteligência não intuitiva*, tal como a inteligência humana. Visto que Kant, na "Dedução transcendental", raciocina sobre um "pensamento não intuitivo", pôde deduzir daí não apenas a síntese categorial, mas também a *forma espacial*. Uma vez deduzida a quantidade espacial, bastava aí reintegrar a atividade do sujeito para obter o *tempo*. Aquilo que Kant não fez, os escolásticos — fora de toda preocupação crítica — haviam-no tentado há muito tempo.

Mas será que a limitação objetiva do Eu puro (= a "contingência metafísica" dos escolásticos) acarreta *necessariamente*, como o supõe Fichte, uma ação recíproca e complementar de sujeito e de objeto ou, mais precisamente, uma "passividade" do sujeito diante do objeto? Afirmá-lo é pôr como condições absolutas de todo "objeto" as condições próprias de *nossa* "representação", e é negar a própria possibilidade de inteligências finitas, subsistentes *fora da matéria*. Decerto, somos incapazes de "conceber" esses espíritos puros, intermediários entre o Espírito absoluto e o nosso, e não podemos, portanto, formar deles um conceito próprio verdadeiramente objetivo. No entanto, por outro lado, com que direito afirmar a absoluta impossibilidade deles? Com que direito pretender que Deus só possa criar na matéria e na quantidade?

Concluiremos que Fichte, para deduzir a quantidade espacial e, por aí mesmo, deduzir o tempo, teve de situar-se na hipótese de um dado

exterior — o que de fato é uma condição inicial do pensamento *humano*, mas não decorre, com absoluta necessidade lógica, apenas do princípio da reflexão primitiva. Sem reflexão primitiva, não há quantidade possível no Eu, seguramente; mas como provar que, fora da causalidade recíproca e da quantidade, não resta nenhuma forma de reflexão? Não dizemos "positivamente concebível" ou "representável", mas ao menos *negativamente* concebível?

Assim, portanto, a partir do princípio fundamental da consciência, o sistema de Fichte, para explicar a totalidade do que existe, já teve de abrir-se a duas hipóteses contingentes — ou a dois "fatos primordiais": a *diversidade material e concreta* do dado e a *receptividade do sujeito* humano diante do dado. No plano humano em que a *Crítica* se movia — se não no plano absoluto do Eu puro, em que Kant não cogitava elevar-se pela razão especulativa —, não seria isso reconhecer de modo equivalente a causalidade problemática da "coisa em si" e a existência de uma sensibilidade (receptividade) subordinada ao entendimento? Ousemos dizer que isso era retomar todo o essencial do dualismo kantiano da razão teórica.

No entanto, a originalidade, e talvez o mérito de Fichte, consiste principalmente em haver reduzido esse dualismo *na unidade absoluta de um Eu superior no plano humano*. Examinaremos diretamente esse aspecto transcendente do idealismo.

b) DUALISMO OU MONISMO ABSOLUTO? — Sabe-se que Fichte submeteu a perpétuos retoques a apresentação de seu sistema crítico — a ponto de alguns indagarem se a evolução de seu pensamento não o levara a contradizer as conclusões originais da *Teoria da ciência*: com efeito, alguns opõem, uma à outra, *uma primeira* e *uma segunda* filosofia de Fichte, aquela encerrada na intransponível imanência do saber, esta a escapar do saber relativo e imanente rumo a uma transcendência absoluta.

Quanto a nós, acreditamos que, não obstante algumas expressões um pouco desconcertantes, deve-se reconhecer nas obras de Fichte o

desdobrar contínuo de um pensamento logicamente coerente. Que sejamos dispensados de estabelecer aqui aquela tese de história e de exegese, defendida com talento por Kuno Fischer[1047] e, mais recentemente, pelo Sr. Xavier Léon.[1048] Será suficiente que destaquemos alguns pontos de vista gerais pertinentes ao nosso assunto.

1. O "FENÔMENO DO ABSOLUTO".

A relatividade do saber e a fé. — Nas duas primeiras partes de seu opúsculo *Do destino do homem*,[1049] Fichte, retomando os grandes traços da *Teoria da ciência*, enfatiza fortemente a inexorável relatividade do saber entregue a si mesmo. Com efeito, o absoluto só aparece aí em função do devir consciente: seja como *princípio* indeterminado ou *identidade* subjetiva, seja como *fim supremo* ideal desse devir; ora, sujeito indeterminado e fim ideal escapam igualmente da atualidade da consciência: um é "postulado" por nós, o outro é "perseguido" por nós; um está "aquém" da consciência, o outro está "além"; nem um nem outro *existe para nós* fora do próprio devir.

O Absoluto só nos é dado, portanto, como dependência lógica do relativo, isto é, da consciência ou da reflexão. Por isso, é preciso reconhecer que todo objeto, sem exceção, apresenta em nós a marca da relatividade: tudo é consciência de um fato de consciência, reflexão de uma reflexão, "sonho de um sonho".

No segundo livro do *Destino do homem*, um diálogo se trava entre o Eu consciente e o Espírito. O Eu, de início animado por uma confiança robusta na "realidade em si" dos objetos, acaba por ter de confessar a universal relatividade:

> EU — Posso dizer: *isso é pensado*. O fato, porém, é que mal posso expressar-me assim; digamos, com mais prudência: *Parece-me pensar que* sinto, que intuo, que penso; isso porque, como afirmar de modo absoluto que sinto, intuo, penso?

O ESPÍRITO — Muito bem expresso.

EU — Em lugar algum algo de duradouro, nem fora de mim nem dentro de mim; nada senão incessante flutuação. Em lugar algum conheço um *ser*, nem mesmo o meu. O ser não é. Eu mesmo não sei nada de nada, e não existo. Há somente *imagens*; elas são tudo o que existe e só conhecem a si mesmas como imagens... Quanto a mim, sou tão somente uma dessas imagens: menos que isso, sou apenas a imagem confusa dessas imagens... A *intuição* é um sonho; o *pensamento*... é o sonho desse sonho.

O ESPÍRITO — Tudo captaste perfeitamente.[1050]

Alcançamos aqui o *ponto culminante* do saber: *a relatividade que se tornou consciente de sua relatividade*.

Não será isso um resultado singularmente decepcionante de nossas laboriosas pesquisas?

Homem tacanho — retoma o ESPÍRITO —, querias conhecer sobre teu saber. E te espantas de não encontrar, por essa via, nada além daquilo que querias saber, isto é, teu próprio saber? Que querias mais? Aquilo que procede do saber e por meio do saber nada pode ser além de saber. Ora, todo saber é tão somente representação. [...] Esperavas outra coisa? Tens a pretensão de mudar a essência de teu espírito e alçar teu saber a ponto de que seja algo mais que um saber? [...] Agora penetraste a ilusão [do saber] [...]. E essa é a utilidade verdadeira do sistema [da ciência]: ele inverte e aniquila o erro. A verdade é algo que ele não pode te dar, pois ele é, em si, absolutamente vazio. No entanto, eu sei, tu ainda buscas, para além da pura representação, algo de real — um real de uma realidade diferente daquela que acabas de reduzir a nada. Teu esforço será vão, se pretendes extrair esse algo de teu saber e por meio de teu saber. Se não possuis outro órgão para apreender a realidade, jamais a apreenderás.

> No entanto, tu possuis esse órgão. Esforça-te tão somente para avivá-lo [...]. Deixo-te a sós contigo mesmo.[1051]

Que "órgão do real" é esse, que rompe o círculo mágico do saber relativo? Adivinha-se, é a *fé*, a fé moral (*der Glaube*). A terceira parte da trilogia: "dúvida, saber, fé", que compõe o fundo da *Bestimmung des Menschen*, mostra que o fim absoluto — correlativo do princípio absoluto — impõe-se à nossa adesão como *objeto firme de fé*, como *postulado* (*Forderung*) de uma atividade que traz a característica de um dever (*Sollen*). E, na realidade — postulada — do *fim absoluto* está envolvida a realidade de toda ordem dos *meios para esse fim*.

Absoluto e fenômeno do absoluto. — Conforme se vê, a relatividade da *Wissenschaftslehre* não exclui, na intenção de Fichte, o absoluto do objeto de fé. E mais: a própria razão, ao traçar limites para si, supera-se e alcança, de certo modo, o absoluto — não mais o absoluto como pura condição lógica do devir, mas o absoluto restituído, ao menos negativamente, à realidade transcendente de seu "em si".

Constatávamos há pouco que o ponto culminante do saber era a própria consciência da relatividade do saber. No entanto, a relatividade pura não se sustém por si mesma: exige logicamente, em virtude de seu próprio conceito, um "absoluto" de que ela seja o "relativo". Como diz Fichte, na *Darstellung der Wissenschaftslehre* de 1801, nosso saber, em seu fundo, não poderia ser puramente relativo, puramente "formal": se ele se conhece como "forma" de reflexão, conhece-se por isso mesmo como forma de algo que não é puramente formal, em outros termos, como forma de um princípio ou de um *ser* (*Seyn*); e visto que o saber, como tal, é "forma pura", o ser dessa forma só poderia ser o princípio puro, *ser absoluto*.[1052]

A partir daí — é o ensinamento de Fichte na obra intitulada: *Die Thatsachen des Bewusstseins*, Vorlesungen in Berlin, 1810–1811 —, a relação do saber, pura forma refletida, com o princípio dessa reflexão ou com o ser dessa forma não é outra senão a relação do fenômeno com a realidade em si: o saber, isto é, o objeto inteiro da

Wissenschaftslehre, aparece como o *fenômeno do absoluto*, como a *imagem do ser*.

O dualismo do real e o monismo do ideal. — De acordo com isso, como responder à pergunta que fizemos nesta seção: o sistema de Fichte é um monismo ou um dualismo integral?

Tudo depende do ponto de vista a partir do qual se pretende considerá-lo.

> Considerada do ponto de vista do ideal [isto é, do ponto de vista do fim e, correlativamente, do princípio], a *Teoria da ciência* é um monismo: isso porque ela reconhece o fundamento absoluto de todo saber na Unidade eterna, que jaz aquém de todo saber. Considerada do ponto de vista do real, isto é, na medida em que diz respeito ao próprio saber, em sua atualidade própria, a teoria da ciência é um dualismo. De fato, sob esse aspecto ela tem dois princípios: a liberdade absoluta [da reflexão] e o Ser absoluto; e ela sabe que a unidade absoluta não é realizável em nenhum saber atual, mas apenas pelo pensamento [que transpõe o dualismo da consciência e restabelece a unidade na ordem ideal].[1053]

Conclusão estranha à primeira vista: o saber, na medida em que permanece *imanente* a si mesmo, é um dualismo; mas torna-se monismo na medida em que *transcende* a si mesmo para afirmar um Absoluto. A bem dizer, até aqui ele só afirma o Absoluto idealmente, como imagem necessária de um princípio e de um fim, não como realidade conhecida em si. Essa posição do Absoluto no saber ainda é tão somente, portanto, a representação — aliás, inevitável — de uma *relação com o Absoluto*, longe de ser a apreensão direta deste último. Ainda não saímos do "fenômeno do Absoluto".

Será que existe um meio de realizar, em nossa consciência, não mais a representação indireta e fenomênica do Absoluto, mas diretamente o Absoluto transcendente?

2. O OBJETO RELIGIOSO E O OBJETO MORAL.

Neste ponto crítico, o problema filosófico do saber se transformou *num problema especificamente religioso*, o do destino final. Fichte o formula e o resolve numa série de lições reunidas sob este título: *Die Anwisung zum seligen Leben, oder die Religionslehre*.[1054] Elas marcam, segundo a própria expressão do filósofo, "o ápice e o foco luminoso" de todo o sistema idealista. O ponto de vista dominante aí nos parece, aliás, ser tão somente uma elaboração das ideias que já haviam inspirado a *Bestimmung des Menschen* e outros escritos do segundo período filosófico de Fichte.

Para bem nos fazermos compreender, rogamos que nos permitam, antes de entrar no cerne da "filosofia religiosa", expor algumas considerações preliminares sobre a relação entre religião e moralidade segundo Fichte.[1055]

Relação entre objeto religioso e objeto moral. — Não obstante a união estreita entre elas, religião não se confunde com moralidade. O âmbito moral é constituído *diretamente* pelas exigências do dever. O âmbito religioso é produto da *reflexão* intelectual, dedicado a penetrar as condições teóricas do dever ou da moralidade.

É fácil mostrar — foi o que fizemos anteriormente — que o dever, como tal, persegue um "objetivo infinito". No entanto, esse "objetivo infinito" permanece um ideal. Com efeito, o que o dever moral exige diretamente não é a *existência* de um objeto infinito que corresponda a esse objetivo, mas antes a própria *tendência* para o objetivo. A realidade do objetivo não é posta somente pelo fato do esforço que tende para ele. Todavia, a inteligência, refletindo sobre esse ato moral, orientada para um objetivo infinito, vê-se obrigada, para compreendê-lo ou explicá-lo, a conceber uma "*ordem absoluta* das coisas", a que pertence o objetivo infinito; para dizê-lo em outras palavras, vê-se obrigada a representar o dever numa ordem absoluta de finalidade em que o objetivo seja realizável.

Essa "ordem absoluta", que não é "dada" pelo dever como tal, mas postulada como fundamento racional do dever pela inteligência reflexiva, essa "ordem absoluta" subjacente à ação moral, constitui propriamente falando o *âmbito religioso*.

Aos olhos da razão, que reflete sobre a ação moral, o objeto religioso — isto é, *Deus* — aparece, portanto, como a condição absoluta que garante o valor moral de toda atividade finita, como o *valor ideal* imanente a essa atividade: não — note-se bem — como uma ordem viva da própria ação, isto é, em última instância, como um ideal realmente "vivido", "exercido", em vez de conhecido em si.

Não será suprimir o Absoluto fazer dele tão somente a lei imanente ou o ideal do devir moral? Não será isso reduzir sua realidade à realidade precária desse mesmo devir? Será que os adversários de Fichte estavam tão errados ao acusá-lo de ateísmo?

Segundo Fichte, é preciso aqui precaver-se contra uma *ilusão*. Um Deus que assumisse, em nossa consciência, os atributos de uma "coisa já pronta", de um "ser definido", seria aí posto como resíduo de reflexão, portanto, como objeto limitado, e, portanto, como objeto espacial.[1056] Um deus assim não é Deus: é um "ídolo" que a razão deve derrubar para descobrir o verdadeiro Deus.

Será que este último se revela a nós? Decerto que sim. Na atividade moral em exercício, que, para Fichte, cobre o campo inteiro da atividade do Eu, nossa reflexão distingue e opõe a "determinação objetiva" — limitação, inércia, objeto morto — e a liberdade, atividade viva e autônoma. Por si, precisivamente, esta última é universal: não estando sujeita a nenhuma determinação particular, aparece verdadeiramente como o *ato* do universo inteiro, *ato* soberanamente livre, ato que é para si mesmo sua lei absoluta. Nesse *ato* — móbil e, ao mesmo tempo, norma derradeira de nossa atividade finita —, e não em alguma *entidade* forçosamente limitada, alcançamos o fundamento racional do dever, o Absoluto, Deus.

A existência de Deus, como princípio dinâmico de toda ação moral, é, portanto, postulada (afirmada) por nossa razão reflexiva.

O absoluto, postulado moral, em Kant e em Fichte. — É preciso notar aqui uma diferença expressiva entre o absoluto, postulado moral, em Kant, e o absoluto, postulado moral, em Fichte.

Em Kant — conforme observamos anteriormente —, Deus é afirmado objetivamente pela reflexão racional, como condição extrínseca de harmonia entre natureza e liberdade; entre a soberana felicidade do indivíduo e a santidade, isto é, a universalidade perfeita do querer; entre finalidade pessoal e imperativo puro. Por mais longe que estendamos, através dos fins pessoais, a série indefinida das realizações morais, Deus permanece exterior para nós, postulado, sem dúvida, pela razão, mas *nunca possuído* numa coincidência, por mais inadequada que ela seja, de sua realidade com a nossa. O Deus de Kant só se manifesta em nós pelos efeitos de sua ação: e é a plenitude harmoniosa desses efeitos que chamamos de nosso fim derradeiro, o soberano bem.

Em Fichte, ao contrário, já não convém buscar um princípio de harmonia entre natureza e liberdade, entre os fins da atividade natural e o ideal da ação moral. Isso porque a natureza, o reino dos fins, é a própria expressão da liberdade e da ação moral. Com efeito, não é o *Sollen* inicial, ao presidir à reflexão do Eu puro, que suscita o *Streben*, ou a finalidade natural? A natureza se torna o ato concreto da liberdade, sua "realização".

Mas, então, o Deus postulado pela razão, quando esta reflete sobre o dever moral, já não tem, como em Kant, a significação de um absoluto a um só tempo incognoscível e inacessível, que garante de muito alto a felicidade final da virtude; o Deus de Fichte continua a ser, decerto, um postulado do dever moral, mas é postulado como *princípio imanente* de toda a nossa atividade natural; ora, esta não pode encontrar seu fim supremo senão esgotando seu princípio imanente, e

cada etapa vencida rumo ao fim derradeiro é uma atuação mais completa do princípio.

Nossa razão, portanto, mostra-nos Deus não apenas na fonte primordial de nossa atividade; mostra-o também no curso progressivo dessa atividade, a expressar-se em nós cada vez mais, "realizando-se" aí como "forma" atual de nossa consciência. O Deus de Fichte é a um só tempo um Deus obscuramente imanente em nós, como princípio de nossa vida, e um Deus cada vez mais "possuído" por nós, "unido" a nós, segundo sua "forma" própria, na clareza da consciência. Nessa assimilação direta e progressiva de Deus pela consciência, não há outro termo possível senão a igualdade estabelecida, no interior da própria consciência, entre o princípio divino e sua forma objetiva de realização: o fim derradeiro do homem deve definir-se, portanto, segundo Fichte, por uma união que extrapola os limites de nossas individualidades humanas, isto é, pela plena realização consciente do princípio universal. Nesse ponto, o absoluto "em si" (*in sich*), postulado da moralidade, teria acabado, por meio de nossos devires finitos, de conquistar sua forma própria: teria vindo a ser um "absoluto para si" (*für sich*).

Reencontramos assim, sob o ângulo do *destino pessoal*, os próprios pontos de vista que foram desenvolvidos na *Teoria da ciência*.

3. RUMO À UNIDADE ABSOLUTA.

A beatitude perfeita. — Esse interlúdio sobre as relações entre o objeto da religião e o objeto da moralidade nos introduz diretamente nas considerações de interesse epistemológico que nós nos propúnhamos destacar na "Filosofia da religião".[1057]

Todos nós experimentamos — é a experiência humana por excelência — uma necessidade de satisfação completa (*Trieb nach Befriedigung*), um ímpeto para a felicidade perfeita. Chamemos de *amor* (*Liebe*) seja a união ativa com o objeto beatificante, seja a tendência para essa união. É fácil mostrar que o amor assim definido é nossa "tendência

vital profunda" (*Lebenstrieb*), e que ele se confunde em nós com o *Streben* de que se tratou anteriormente na *Teoria da ciência*.

O amor é, portanto, em nós, a tendência para a posse *do objeto plenamente beatificante*. Ora, esse objeto só pode ser eterno e sem limites: nosso desejo natural não exige menos que isso. Como podemos possuir o eterno e o infinito? Pelo pensa mento, única forma verdadeira da vida; pelo pensamento que no-lo mostraria idêntico a nós na plena consciência de nós mesmos. Isso porque não basta que o infinito esteja em nós e aja em nós: se não temos *consciência* da identidade do infinito conosco, não o possuímos, ele não é "para nós".

No entanto, essa "posse" exigida por nossa tendência vital profunda não é fácil de compreender. Assinalemos brevemente suas condições absolutas de possibilidade.

Reconhecer algo como idêntico a nós na plena consciência de nós mesmos é supor que esse algo se torne o objeto de uma reflexão do Eu e, sob essa visão refletida, que se confunda (para nós) com nosso Eu reflexivamente conhecido.

Ora, só conhecemos nosso Eu através do mundo e em função dele, isto é, como *sujeito* relativo a um *objeto*, como atividade oposta a si mesma numa reflexão. A fim de conhecermo-nos plenamente, teríamos de haver realizado a totalidade das determinações possíveis de nossa atividade profunda.

Precisamente, essas condições da plena consciência de nós mesmos não são mera hipótese especulativa; têm para nós o valor de um *fim*: nossa impulsão vital mais íntima — *Streben* ou amor — tende a esgotar a totalidade das determinações "objetivas", para aí encontrar conscientemente a plenitude do princípio virtual e oculto que nos movia. Em outros termos, nossa consciência evolui, através do devir presente, para um fim ideal em que a atividade subjetiva seria completamente refletida, isto é, revestida da totalidade absoluta das determinações objetivas de que ela é capaz.

Nesse ápice da evolução consciente, o Eu teria acabado de conquistar-se a si mesmo: não apenas se *poria* como atividade, mas também *possuiria* a si mesmo como "forma de reflexão perfeita".

Ora, nós o dizíamos há um instante, o objeto eterno e ilimitado de nossa beatitude, aquele exigido pelo amor em nós, deve coincidir, segundo a mais perfeita identidade, com essa autopossessão do Eu por si mesmo. Podemos, portanto, definir o objeto adequado da beatitude: *reflexão perfeita da atividade pura*. Assim nos aparece, através do devir, nosso fim supremo.

Do Verbo ao Verbo. — Contudo, conforme dissemos anteriormente, esse Fim supremo não é um ideia indiferente, nem apenas um ideal efetivamente perseguido: é, para nós, um *dever*. Visto que ele *deve* ser realizado, acreditamos que sua realização seja possível. E postulamos, por conseguinte, num ato de *fé racional*, a existência absoluta das condições de possibilidade desse fim supremo, ou, para empregar a expressão de Fichte, a existência de uma "ordem absoluta", de uma "ordem divina", imanente à nossa ação. A condição abstrata de possibilidade, que definimos como virtualidade profunda do devir consciente, isto é, como reflexão pura, sai agora da esfera das abstrações lógicas; e, visto que se revela como condição de possibilidade de um fim que deve ser realizado, reveste-se a nossos olhos de uma realidade *dinâmica* proporcional a esse fim.

Em virtude da fé racional, fundada no dever, fazemos, portanto, estas duas afirmações correlativas: primeiro, que *a pura atividade reflexiva* (= o Eu na reflexão primitiva) é o princípio *real* do devir progressivo da consciência e, segundo, que a *atividade integralmente refletida* (o universo ou o objeto perfeito) é o fim supremo *eficaz e realmente* perseguido por esse devir.

Ora, o que é o *objeto religioso* senão aquela "ordem absoluta", aquela ligação do princípio fundamental e do fim supremo, que garante a própria finalidade do devir?[1058]

A partir daí, o problema de nosso destino — que é também, para cada um de nós, o problema do mundo — se esclarece e se unifica. Isso porque ele se desenrola por inteiro, esse destino, entre a reflexão inicial, ainda virtual, de uma atividade pura e a reflexão completamente acabada dessa atividade. Substituamos a designação abstrata desse *terminus a quo* e desse *terminus ad quem* por equivalentes emprestados da terminologia cristã: diremos que o destino do mundo e nosso destino pessoal se decidem inteiramente entre dois estados do *Logos*, ou do Verbo: entre o Verbo, *virtualidade criadora*, e o Verbo, *forma objetiva perfeita do Pai*.

O Absoluto, por reflexão sobre si mesmo, engendra o Verbo. O Verbo é primeiro puro dinamismo criador, imagem virtual de Deus pronta para empregar-se, "fiat" inicial de onde o mundo sairá como uma semente. Reconhecemos aqui, no Absoluto que engendra, o primeiro princípio fundamental da *Teoria da ciência* (Eu puro) e no Verbo, engendrado como virtualidade criadora, o segundo princípio fundamental (reflexão pura).

Depois começa, em virtude de uma necessidade racional inelutável, *a evolução dessa virtualidade criadora*: verdadeira dialética imanente do Verbo, que esboçamos anteriormente segundo a *Teoria da ciência*. O Verbo (princípio da reflexão) aí aparece idêntico à razão impessoal: nele nasce a consciência como tal, nele se desenvolve a um só tempo a multiplicidade das *atividades* conscientes e dos *conteúdos* de consciência. Isso significa dizer que a evolução da consciência — e do mundo na consciência — é a própria evolução do Verbo criador: todo o devir — subjetivo e objetivo — é tão somente o "fieri" da imagem divina.

Ao fim desse devir, a imagem seria perfeita, teria vindo a ser a forma adequada do princípio original, a razão absoluta a consumar-se na consciência absoluta. Ou, em outras palavras, Deus teria então esgotado, em seu Verbo, a soma infinita de seus graus de imitabilidade: o Verbo, virtualidade criadora, teria "atualizado" por completo sua

Potência criadora, e encontrar-se-ia idêntico à criação objetiva, agora perfeita.

Nossas *consciências individuais* representam, nesse triplo estado do Verbo, um momento intermediário; isso porque somos, cada qual, fases locais do devir cósmico, e no movimento que nos carrega, sentimos a um só tempo o *impulso* incessante de uma razão universal, imanente em cada um, o Verbo oriundo do Pai, e a *atração* de um fim supremo, em que o infinito do objeto, tendo-se tornado nosso, dilataria nossas individualidades para além de toda diferença até encontrar a própria forma de Deus, isto é, ainda o Verbo, mas o Verbo, Imagem adequada e esplêndida do Pai.

Do centro de nossa consciência, temos assim, graças à fé racional, ela própria apoiada no dever moral, a visão garantida de um Absoluto que nos ultrapassa e nos envolve, como princípio universal e como fim supremo, *sem cessar de ser em nós*, *a cada instante*, *a realidade mais íntima*: e esse absoluto é o Absoluto da reflexão, ou, na linguagem da religião, é o *Verbo*.

Acabamos de alcançar os limites extremos de nosso horizonte humano: tudo o que, para nós, pode ter realidade se escalona do *Verbo ao Verbo*.

A unidade absoluta pelo amor. — No entanto, o próprio Verbo, por mais absoluto e infinito que seja, só nos aparece ainda como o absoluto *da forma* e o infinito *da reflexão*. Dizíamos anteriormente que nossa razão se dá conta de sua essencial *relatividade*, isto é, da relatividade de toda razão; o Verbo, que é a razão absoluta, só é absoluto na ordem da própria razão, isto é, da reflexão: ele permanece relativo na medida em que a reflexão como tal pressupõe necessariamente um "princípio" que se reflete, quer chamemos a esse princípio Eu puro, Atividade pura, Existência, Ser absoluto, Espírito absoluto, quer simplesmente Deus. Digamos — brevemente — que o absoluto da forma se apoia também no absoluto da existência, e que o Verbo, origem e fim de nossa razão, permanece ainda exterior a Deus.

A evolução da razão, conduzida até seu termo supremo, nossa união atual com o Verbo, mostra-se impotente, portanto, para realizar a unidade absoluta. E concebemos negativamente, para além da ordem inteira do saber, para além do Verbo exterior a Deus, uma ordem supereminente, em que a existência fenomênica, a realização consciente, a distinção entre sujeito e objeto, já não têm lugar — em que a própria dualidade de Deus e do Verbo se apaga na *identidade pura e simples*.

Mas, então, visto que concebemos problematicamente algo além até mesmo do saber absoluto, este, embora fim supremo *de nossa consciência*, não poderia ser o fim *absolutamente derradeiro* a que aspira aquela faculdade misteriosa, insaciável, por nós denominada *amor*. Este, no fundo da consciência, chama e exige o infinitamente infinito e o absolutamente absoluto. Não se satisfaz com o dualismo do ser e da forma, e sua exigência não se calará enquanto a própria Forma não se houver perdido de novo no Ser de que originariamente procedia. A própria impulsão que realizou o Verbo na consciência a impele a transpor os limites da consciência para se reencontrar idêntica a Deus.

Eis o que há de essencial na famosa teoria do amor na "Filosofia religiosa" de Fichte.

O ciclo da atividade do Eu puro se encontra agora completamente encerrado em si: *do absolutamente absoluto ao absolutamente absoluto*. No entanto, note-se bem em que condições: foi preciso, primeiro, que o *saber* se negasse a si mesmo e reconhecesse sua essencial relatividade; e, segundo, que ele deixasse assim o campo livre para o *amor*.

Para além do saber, nesse âmbito em que, de todas as nossas faculdades, somente o amor penetra, a perspectiva do real e do irreal, do ser e do não-ser *inverte-se*. Se nos situamos no interior do saber, o ser ou o real é unicamente o que é "para nós", o que é refletido e afirmado, em suma, o que é atualmente objeto. O Absoluto, ao

contrário, aos olhos do saber, não passa de um ideal irreal, de um não-ser de tudo o que para nós existe, de uma negação do objeto de ciência. No entanto, se nos situamos para além do saber, no ponto de vista de Deus, desta vez é o Absoluto que se põe como ser, o ser do saber ou da reflexão, o objeto da ciência, que passa a aparecer apenas como negação ou não-ser do Absoluto.

Monismo do ponto de vista divino, dualismo do ponto de vista humano. — Podemos agora retomar uma última vez a pergunta que formulávamos anteriormente: o sistema idealista de Fichte é um dualismo ou um monismo integral?

Lembramo-nos de que Fichte, na *Darstellung der Wissenschaftslehre* de 1801, respondia:[1059] A *Teoria da ciência* é um dualismo do ponto de vista real, isto é, do ponto de vista do saber atual; mas é um monismo (*Unitarismus*) do ponto de vista do ideal, isto é, do ponto de vista do princípio absoluto e do fim supremo.

A filosofia moral e religiosa de Fichte permite acrescentar um traço a essa declaração. A ordem "ideal" se afirma em nós, em virtude da fé racional, não mais apenas como *ideia*, mas como *realidade absoluta* ou, em outras palavras, como Verbo divino que *volta a perder-se em Deus* pelo próprio amor que dele o fizera proceder. Aquilo a que Fichte chamava, na *Teoria da ciência*, o ponto de vista ideal, revela-se, portanto, como o ponto de vista divino. Para ver *como Deus*, temos de abnegar o saber reflexivo e de situar-nos na perspectiva do amor, isto é, na atividade pura que brota continuamente do fundo de nós mesmos.

Podemos dizer, então, que o sistema idealista, considerado do ponto de vista relativo do saber, isto é, no fundo, *do ponto de vista humano*, só poderia ser um *dualismo*; mas que o sistema idealista, considerado *do ponto de vista divino*, a que somente o amor nos dá acesso, alcança a unidade absoluta de um *monismo*.

4. TEÍSMO OU PANTEÍSMO?

Analogia com o neoplatonismo. — Decerto ninguém deixou de vislumbrar — o próprio Fichte convida a essa aproximação — analogias muito profundas entre o sistema idealista, por um lado, e, por outro, a teodiceia neoplatônica ou a teologia cristã. Embora o exame desse aspecto especial do idealismo deva entrar mais diretamente no objeto de uma obra posterior — que talvez publicaremos — sobre a "Dedução metafísica", não podemos aqui nos abster de consagrar a isso alguns instantes.

Sabe-se que, segundo o neoplatonismo alexandrino, o princípio absoluto não poderia ser o autor direto das criações múltiplas que se escalonam em todos os graus do ser até os confins do nada. O Absoluto "cria" por intermédio do *Demiurgo*, *Logos* ou Verbo exterior, que é verdadeiramente a emanação infinitamente virtual da potência produtora absoluta. O Demiurgo se assemelha singularmente à reflexão pura (ou ao Verbo) de Fichte: é a hipóstase da reflexão pura.

Por outro lado, no neoplatonismo o Absoluto marca o termo final de um movimento universal de retorno, de uma ἐπιστροφή das coisas criadas; considerado sob esse aspecto, o princípio absoluto se torna o *bem absoluto*. Ora, o bem absoluto se situa acima da inteligência absoluta, acima até do ser ou do objeto absoluto: inacessível à razão, só se revela ao amor, cujo "fluxo impetuoso" transpõe a relatividade em que a razão ainda se encerrava. Será preciso sublinhar o estreito parentesco dessa concepção com a de um absoluto que só se realiza pela própria abnegação do saber no amor?

De resto, o paralelismo que destacamos aqui não nos fará esquecer que o neoplatonismo é uma metafísica ontologista, ainda insuficientemente crítica, ao passo que o sistema de Fichte, ao abranger aí mesmo sua filosofia religiosa, desenvolve-se com base num idealismo transcendental oriundo de preocupações estritamente críticas.

A transcendência do Absoluto. — Contudo, se o Absoluto só tem sua realidade própria para além do saber relativo, é preciso reconhecer,

portanto, a transcendência do Absoluto em relação a *todo objeto* desse saber, isto é, em relação ao *mundo*. Será que a filosofia de Fichte, quanto ao essencial, não condiz com a teologia cristã e ainda pode ser tachada de panteísmo?

A questão é delicada. Decerto, a filosofia de Fichte, menos ainda que o platonismo, nada tem em comum com o panteísmo um tanto rudimentar que por vezes se quis imaginar. Não há nada mais difícil de definir do que o panteísmo em sua oposição necessária ao teísmo.

Acreditamos que o problema do panteísmo não foi suscitado em termos incisivos ao pensamento de Fichte.

Ao afirmar Deus como ser transcendente, para além do Verbo e do mundo, para além da esfera relativa do saber, Fichte acreditou que estava suficientemente lavado da imputação de "ateísmo" com que alguns o acossavam: ora, o ateísmo que então se tinha em vista era, na realidade, o panteísmo à maneira de Spinoza. Por isso, compreende-se a insistência com que o filósofo alemão se dedica a separar sua causa da do pensador cartesiano. Este, em virtude do postulado da objetividade absoluta somente das ideias claras, encerrava o universo e o próprio Deus nos limites do saber ou, como dizia Fichte, nos limites da reflexão: assim diminuído, o absoluto se tornava puramente imanente à razão e comensurado ao mundo. Fichte escapou — isso é incontestável — desse obstáculo: aquilo que, nele, é apenas imanente à razão e comensurado ao mundo não é Deus, mas o Verbo exterior, a imagem de Deus. E se há uma imanência de Deus ao mundo — em certo sentido é preciso que haja —, será de ordem dinâmica, não de ordem estática.[1060]

Relação do Verbo com o mundo. — Essas reservas de Fichte ainda não bastam para preservá-lo contra *toda* forma de panteísmo. Mostremos rapidamente onde jaz o delicado ponto de que pode depender a qualificação teísta ou panteísta do sistema idealista inteiro.

Primeiro, não há dúvida de que o Deus da "filosofia religiosa" é idêntico, no pensamento de Fichte, ao princípio absoluto ou ao fim absoluto, considerados em seu *em si* e não relativamente à criatura.

No entanto, Deus não seria — como tem de ser — *Eu* absoluto ou *Espírito* absoluto se não se refletisse sobre si mesmo. Ao refletir-se, engendra desde toda eternidade o Verbo; ou seja, o princípio absoluto, em sua infinitude, põe-se como "virtualidade criadora", como imagem virtual de si, ou como mundo possível. Nesse primeiro momento o Verbo é "reflexão *pura*", coeterno ao Pai e infinito como o Pai. É a "natura naturans" considerada precisivamente, em si.

No entanto, a "virtualidade criadora" não tem realidade *para nós* se não passa ao ato: o Verbo eterno se realiza, portanto, no universo; é aí criação efetiva, não apenas criação virtual. E essa criação efetiva só ocorre sucessivamente, segundo a quantidade: isso porque mostramos, na *Teoria da ciência*, que a reflexão pura não podia realizar-se — "para nós" — sem contradição, exceto através de uma sucessão infinita de "limitações" do Eu puro ou da Potência criadora absoluta. O Verbo eterno, pura virtualidade reflexiva do Pai, exterioriza-se, portanto, e atualiza-se por um devir espacial e temporal. Sob este segundo aspecto, é "natura naturata", *fieri* objetivo ou, em outras palavras, *Verbo evolutivo*, exterior a Deus.

Ora, notemos bem isto: a posição do Verbo como pura reflexão, pura virtualidade criadora, pura imitabilidade divina, coeterno a Deus, é *tão necessária* quanto a própria posição absoluta do princípio original. Com efeito, sem reflexão, Deus seria tão somente um impulso cego, indeterminado, amoral: Deus não seria espírito; seria não somente algo de *metarracional*, como algo de antirracional, de monstruoso, por conseguinte, de impossível. Essa reflexão primitiva se mostra inseparável, portanto, do princípio absoluto ou de Deus. Mas será que a *segunda forma* do Verbo, o Verbo exterior a Deus, a evolução criadora que se desdobra ativamente através da gama infinita das determinações possíveis do Espírito absoluto, numa palavra, *o Verbo*

evolutivo, é necessariamente *posto pelo fato de ser posto, em Deus, o Verbo eterno*?

É preciso reconhecer que todo o sistema de Fichte requer aqui uma resposta *afirmativa*. A reflexão pura do Eu (= do Espírito absoluto ou de Deus) acarreta inelutavelmente, ao que parece, a "limitação" no Eu, isto é, a criação atual. Digamos de outro modo: a produção do Verbo eterno, como imagem virtual de Deus, desencadeia necessariamente a evolução atual e objetiva do Verbo no mundo.

No entanto, sejamos mais específicos, pois no fundo do raciocínio de Fichte se oculta, talvez, alguma exigência racional verdadeiramente aceitável mesmo por aqueles que rejeitam a necessidade da criação. Pelo fato de que Deus se põe desde toda eternidade como *necessária e objetivamente* refletido em seu Verbo, ele põe a *atualidade plena* do Verbo como uma exigência absoluta, portanto, cuja característica é a um só tempo moral (*Sollen*) e natural. Para ser verdadeiramente ele mesmo na qualidade de espírito ou Eu, o absoluto *deve* possuir a si mesmo, não de uma maneira qualquer, mas *adequadamente* em sua forma própria. Podemos concluir, portanto, a pura necessidade de uma reflexão em Deus, a consumação necessária dessa reflexão — podemos concluir, do Verbo *imagem virtual* de Deus ao Verbo *imagem perfeita* de Deus.

Mas será verdade que a passagem da reflexão *pura* à reflexão *perfeita* só é possível através de uma série sucessiva de limitações parciais do Eu? Será verdade que o Verbo inicial, virtualidade pura, só se torna Verbo atualmente infinito ao evoluir como através do devir cósmico, isto é, *ao criar*?

Uma necessidade psicológica. — Na realidade, não podemos *conceber* de outro modo a passagem da reflexão pura à reflexão plenamente atualizada. E facilmente se capta a razão dessa impotência. Uma "forma pura" só se torna *representável* para nós num conceito objetivo se receber um "conteúdo": ora, o único conteúdo possível de nossos conceitos nos vem da sensibilidade: ele nada mais é que a

infinita diversidade material, submetida às leis do espaço e do tempo. E essa diversidade material só poderia ter um único modo de realização objetiva: o *devir*; e mais, não o puro devir metafísico, mas o devir temporal e espacial, isto é, o *movimento*.

A passagem do estado inicial do Verbo (ou da reflexão) a seu estado final e perfeito traduzir-se-á, portanto, necessariamente, *em nossa consciência*, pela imagem do devir cósmico; a forma pura do Verbo, para sair da abstração e atualizar-se *em nossa consciência*, deverá se carregar de uma *série indefinida de determinações sucessivas*. Em suma, o Verbo só é "representável" para nós se expresso na criação.

Vê-se de imediato que essa necessidade permanece confinada à ordem psicológica; diz respeito ao modo humano de representação, que talvez seja, ele próprio, contingente; é a necessidade de um simbolismo subjetivo de nosso pensamento, não a necessidade de uma evolução absoluta do Verbo. Essa última necessidade existiria, se o elo que une, em nossa consciência, o Verbo eterno e a criação atual fosse lógico, não apenas psicológico.

Ora, na ordem estritamente lógica, é bem verdadeiro que a limitação objetiva da ação criadora, isto é, a criação atual, só é possível pelo Verbo, ou seja, mediante uma reflexão da atividade absoluta sobre si mesma. O Verbo é verdadeiramente a condição de possibilidade da criação. No entanto, será que a proposição inversa oferece a mesma evidência lógica? Será que a reflexão da atividade absoluta só é possível numa limitação objetiva dessa atividade? Ou então: será que o Verbo concebido sem a criação atual é uma noção contraditória, um absurdo lógico?

A solução panteísta. — Se respondermos que *sim* — e parece ser esse o pensamento de Fichte[1061] —, *sacrificamos realmente ao panteísmo*: isso porque o mundo, a criação objetiva, torna-se então um momento necessário do ciclo evolutivo interno de Deus; Deus só alcança a consciência de si e, portanto, só se realiza plenamente fazendo-se objeto na Criação. No fundo, não apenas o mundo é relativo a Deus,

mas Deus é relativo ao mundo: a relação se torna *recíproca*. Por uma ficção verbal, ainda se estabelece uma oposição entre Deus e o mundo, entre o absoluto e o relativo, mas no final das contas, há apenas um Deus, um absoluto: a *totalidade*. Confundir a totalidade com o absoluto é de fato a marca própria do panteísmo. E para isso conduz inevitavelmente toda concepção filosófica que apague a contingência da criação.

A solução teísta. — No entanto, à pergunta formulada anteriormente — será que a noção do Verbo, separada da noção de uma criação atual, é contraditória? —, pode-se responder: *não*. Isso quer dizer, ao menos, que não se acredita que tem fundamento declarar impossível uma reflexão absoluta que não acarrete nenhuma limitação objetiva.

Haveria nesse caso, na origem da criação, um ato de perfeita liberdade: a relação necessária do mundo com o absoluto, tornando-se unilateral, exclui qualquer panteísmo. Se nos ativermos ao simbolismo conceitual de Fichte, poderemos decerto continuar a dizer (traduzindo assim o ensinamento trinitário, revelado como objeto de fé, mas já fortemente sugerido pela analogia de nossa razão) que o princípio absoluto (o Pai) se objetiva, isto é, se reflete no Verbo, e que o Amor, que fez o Verbo (o Filho) ser gerado pelo Pai, reduz o próprio Verbo à identidade do princípio original. Assim se fechava, no próprio interior de Deus, um ciclo perfeito de três momentos iguais, partícipes da mesma essência absoluta, mas distintos por sua oposição relativa: *princípio*, *forma*, *amor recíproco*: *posição*, *reflexão*, *síntese*.

Nessa concepção, a reflexão pura do Espírito absoluto seria, assim, por privilégio de infinidade, reflexão atual e perfeita, sem ter de maneira alguma de perfazer-se permeando o devir criado. Em relação ao ciclo divino, toda a criação assumiria, portanto, o valor de um *epiciclo* contingente. Com soberana liberdade, o *Verbo transcendente*, *coeterno ao Pai*, exteriorizava-se como *Verbo criado*, imanente ao mundo (*logos spermatikos*). Esse Verbo exterior, essa ação criadora, seria *o próprio ser da criatura como criatura*. Por meio do Verbo, esta última deriva do Pai; a forma que ela assume reflete a própria forma do

Verbo, segundo uma sucessão indefinida de graus intensivos e extensivos; e a comunicação que o Verbo faz, à criatura, tanto de si mesmo como forma de ser, como do Pai como fonte de ser, acompanha-se necessariamente de uma participação proporcional do amor que move o Pai e o Filho: participação esta expressa na finalidade interna e radical de todas as coisas. A criatura aparece assim, graças à mediação livre do Verbo, como imagem contingente, móbil e progressiva, da imutável Trindade.

O problema do sobrenatural. — A concepção que acabamos de esboçar escapa a toda suspeita de panteísmo. Todavia, ainda não alcança, *do ponto de vista teológico*, a precisão desejável, pois não distingue, na criação, a finalidade *natural* da finalidade *sobrenatural*.

Com efeito, um problema embaraçoso se apresenta aqui, independentemente do que se faça.

Não parece que o epiciclo criado, embora produzido e movido pelo Absoluto divino, deva desenvolver-se por inteiro *fora desse Absoluto* e que, por conseguinte, a reflexão de nossa inteligência sobre si mesma só possa encontrar aí um princípio *limitado* e um fim *limitado*?

Por outro lado, temos consciência de que a tendência radical de nosso querer — nosso "desejo natural", dizia Santo Tomás, o "instinto vital do amor", repete Fichte — nos leva para além de todo fim criado; o amor, em nós, rompe o ciclo *contingente* da ação criadora e enxerta-os no ciclo *absoluto* da vida divina: através do Verbo imanente, busca o Verbo eterno e, neste, o princípio absolutamente absoluto, o Pai. Identidade misteriosa entre amor absoluto e amor relativo; incompreensível continuidade de nossa finalidade de inteligências criadas com o refluxo eterno do Verbo no Pai. Será isso um absurdo lógico? Será que nossa razão tem o direito de fechar categoricamente essa perspectiva? Não ousaríamos afirmá-lo. Por outro lado, contudo, tampouco se vislumbra a possibilidade metafísica, o "como", de tão enigmática "sobrenaturalização" da natureza.

A bem dizer, embora a filosofia, levada a suas últimas consequências, obrigue a suscitar o problema do sobrenatural, somente a *religião revelada* pode decodificar o enigma.

E isso nos explica que, fora da esfera de influência do Cristianismo, nas filosofias da Antiguidade, por exemplo, essa questão da necessidade ou da contingência da criação nunca foi completamente elucidada: acabamos de mostrar que a solução derradeira disso está ligada ao problema religioso, e que postular a transcendência absoluta de Deus equivale a postular o problema — desconcertante para a razão — de um destino não apenas natural como sobrenatural. Por isso, não causará espanto constatar, em todos os filósofos antigos, incertezas e lacunas precisamente sobre os dois pontos que marcam o ápice da metafísica e da moral, queremos dizer, sobre o "fim do homem" e sobre a "natureza de Deus". (Permitam-nos retomar tais considerações em nosso tomo VI: após o estudo aprofundado que devemos fazer aí da epistemologia tomista, será mais fácil para nós perceber claramente o lugar em que se insere, no problema do conhecimento, o problema especificamente religioso do sobrenatural).

Resumo e conclusão. — Fichte se deu conta muito bem de que a unidade sistemática perfeita exigia a redução da matéria do objeto (= dado, diversidade espacial e temporal) à forma do sujeito. Sob muitos aspectos, essa redução devia parecer quimérica: no entanto, o traço de luz que a revelou possível aos olhos de Fichte já havia irrompido na *Crítica* kantiana, onde, aliás, permaneceu solitário e ignorado: era a noção do *dinamismo da forma* ou a noção do *ato*.

Ainda falta muito, é claro, para que Fichte chegue a deduzir *a priori*, da "atividade pura", a diversidade material, o espaço e o tempo. Ao menos ele chega a mostrar, não apenas na forma, mas na matéria dos objetos, uma relação de *continuidade dinâmica* com a "atividade pura" (Eu puro, Espírito puro, Ser absoluto). Assim, o sistema idealista, ao mesmo tempo em que mantém, no plano humano, a oposição entre matéria e forma do conhecimento, foi capaz, através do dinamismo

constitutivo ou "finalidade interna" dos objetos, de surpreender a unidade absoluta do princípio e do fim supremo delas.

A bem dizer, Kant, sobretudo na *Crítica da faculdade de julgar*, havia vislumbrado a necessidade *a priori* dessa unidade do princípio e do fim; no entanto, ele ainda percebia aí tão somente uma exigência reguladora e estética *do sujeito*, estranha à verdadeira necessidade objetiva. Fichte fez entrar *no objeto como tal* a própria finalidade, com sua dupla exigência retrospectiva (princípio) e prospectiva (fim).

Percebemos com facilidade, do ponto de vista dominante que alcançamos, a diferença que separa entre si os três grandes sistemas idealistas, tipos acabados, no caso: referimo-nos aos sistemas de Spinoza, de Kant e de Fichte.

Esses filósofos encontram, todos os três, a antiga antinomia da unidade e da multiplicidade, com a expressão refinada que longos séculos lhe conferiram.

Kant, após haver reduzido as antinomias racionais e amalgamado numa unidade sintética a dispersão empirista dos dados do conhecimento, acreditou ter de imobilizar-se diante do dualismo estático da forma e da matéria no objeto: a unidade absoluta foi relegada por ele ao exterior do objeto, entre aqueles pontos de vista metodológicos subjetivamente necessários, que só podem ser erigidos em realidade quando se põe sobre os olhos a venda da fé.

Antes disso, *Spinoza* havia proclamado a unidade objetiva da substância, afirmando assim, com um único e ousado gesto, o monismo absoluto. Também ele se mantinha no ponto de vista estático da forma; o Ser divino, único sujeito e forma universal, parecia-lhe imanente sob a apresentação cósmica de seus dois atributos irredutíveis: o pensamento e a extensão. A oposição objetiva da matéria e da forma se achava assim, ao mesmo tempo, negada e afirmada na unidade substancial e na pluralidade atributiva do Deus imanente. Suprema antinomia, para a qual devia acuar o postulado da

unidade absoluta, associado à consideração puramente estática (objetiva) da forma: isso porque, a uma forma imóvel, pura condição racional, pode muito bem haver *relação* de uma matéria, mas não *redução* de uma matéria.

A redução derradeira da matéria à forma, da multiplicidade à unidade, só é possível num sentido *dinâmico*, por meio de uma forma que, ao mesmo tempo, seria um ato. Isso porque uma pura "forma" não poderia comunicar-se senão perdendo sua unidade original, seja por fracionamento, seja por multiplicação numérica, isto é, deixando de ser pura forma, "materalizando-se" em algum grau; já um "ato", sem perder a unidade original de sua irrupção, nem sua continuidade dinâmica, pode difundir-se e multiplicar-se em "reflexões" incontáveis sobre si mesmo. Por isso, na pressuposição de uma unidade absoluta, a multiplicação da forma só é possível na continuidade do ato; e a comunicação do ato, emanação dinâmica, acarreta a multiplicação da forma.

Eis o que *Fichte* viu e empenhou-se em fazer que outros vissem.

A partir daí, a unidade absoluta das coisas já não podia ser buscada na forma como tal: se desconsiderarmos o ato, Kant tem razão contra Spinoza: o dualismo triunfa. Mas a unidade absoluta tampouco se reduzia, como o desejava Kant, a uma exigência metodológica extrínseca aos objetos. Não; graças ao dinamismo da forma, a *unidade absoluta* a partir daí se encontrava inserida, como *exigência constitutiva dos objetos*, na "continuidade ativa" subjacente à multiplicidade das "formas": a unidade das coisas não era quimérica, mas tornava-se a do fim delas — e, correlativamente, a do princípio delas.

Todavia, esse monismo do ato — que substituiu vantajosamente o monismo spinoziano da forma (do ser imanente e unívoco) — permanecia suscetível de duas interpretações: uma, *panteísta*, a outra, *teísta*.

Com efeito, podia-se considerar uma *necessidade a priori* a expansão múltipla do ato, entre o princípio absoluto e o fim absoluto: o mundo representava então um conjunto de momentos intermediários, pertencente ao *ciclo interno e constitutivo* da divindade. Era — se nos permitem essa expressão — a "natureza" que se havia tornado totalmente "sobrenatural"; no entanto, era também o retorno às insuperáveis antinomias do spinozismo, transpostas desta vez em termos dinâmicos.

Fora dessa interpretação panteísta da unidade dinâmica do mundo, resta uma única concepção possível: a que considera a emanação ou degradação intensiva do ato — com seu termo correlativo, a multiplicação da forma — como um *acontecimento contingente*, que não poderíamos deduzir *a priori*. No ciclo interno, e para nós impenetrável, da divindade, ciclo *necessário por necessidade absoluta*, insere-se o epiciclo *não absolutamente necessário* da criação. A *unidade* da criação continua a ser, em todo caso, a unidade dinâmica do princípio e do fim, mas a *existência* da criação nos é notificada, no próprio exercício de nosso pensamento, à maneira de um "fato" vivido, cuja determinação originária pertence a uma região transcendente de liberdade, infinitamente acima das necessidades lógicas de nossos raciocínios.

Mostramos que a concepção teísta, a única que não incide na contradição, obriga a suscitar o problema, insolúvel para a razão, do destino sobrenatural.

CAPÍTULO III: Os grandes sistemas idealistas

A crítica tomista se apoia no finalismo que preside à própria constituição do objeto da consciência. Ora, esse é também o ponto de vista dos grandes sistemas transcendentalistas que se apresentaram como continuadores autênticos da filosofia kantiana. Retraçam *a priori* a gênese do objeto no sujeito, e seu método é essencialmente "teleológico". Para caracterizá-los em relação ao tomismo, duas notas comuns se impõem e bastam aqui: seu *idealismo* e seu *finalismo*.

Examinemo-los rapidamente sob esse duplo aspecto, que define seu alcance epistemológico. A isso nos limitaremos, pois o estudo global desses sistemas poderosamente estruturados caberia antes à obra que esperamos publicar posteriormente sobre a "Dedução metafísica". De resto, já falamos com certa elaboração sobre o idealismo de Fichte, comparado à *Crítica* de Kant.[1062]

§1 — O idealismo de Fichte, Schelling e Hegel

Entre esses três filósofos e Kant, não obstante seu propósito comum de deduzir as condições da verdade objetiva, a diferença de atitude é notável.

A bem dizer, os três *postulam* a "consciência": esse é, por assim dizer, seu dado inicial: não — note-se bem — uma hipótese a ser verificada, mas, como o entendia Fichte, uma condição primordial que se afirma por si mesma, à maneira de uma *ação* ou de um *fato primordial*. Vimos Kant, situando-se de início do ponto de vista do espírito humano, partir de um dado a um só tempo psicologicamente

necessário e logicamente incontestável: o objeto consciente. Fichte não procede de outro modo: todas as suas deduções exercerão as condições imanentes da reflexão do Eu sobre si mesmo, isto é, do saber ou da consciência. Schelling, por sua vez, desde a primeira página do *Sistema do idealismo transcendental*, pressupõe expressa mente o fato do "conhecimento" definido como "unidade do subjetivo e do objetivo".[1063] Em Hegel, cujo sistema forma um ciclo completamente fechado em si, seria possível perguntar, decerto, qual foi o ângulo de ataque verdadeiro, o postulado realmente inicial: o sujeito puro da *fenomenologia do espírito* ou o puro conceito indeterminado da *lógica*? Em todo caso, porém, o "sujeito puro" que tende para o "saber absoluto" ou o "saber puro e indeterminado" que tende para a "ideia absoluta" implicam igualmente a consciência, com sua oposição interna entre objetivo e subjetivo.[1064]

O ponto de partida real desses filósofos, portanto, é fundamentalmente idêntico: eles se situam de saída *no cerne da consciência*, *síntese de objeto e sujeito*. Eis, porém, onde se trai a divergência de orientação entre eles.

Kant, ao analisar seu ponto de partida, o objeto consciente, e ao ligá-lo à unidade formal aperceptiva como a uma suprema condição *a priori*, não pretende alcançar, na ordem do pensamento absoluto, um princípio *inteiramente primordial e totalmente incondicional* de que se *deduziria* o conteúdo integral do conhecimento. E, até, a exigência sistemática de um princípio absolutamente primordial não podia ter sentido, a seus olhos, no início de uma crítica. Se ele deduziu rigorosamente as condições objetivas *gerais* de nossa experiência, ateve-se a essa dedução da "forma" do entendimento e nem sequer vislumbrou construir, na *Crítica*, um sistema unitário da razão como tal. Essa atitude expectante e imparcial — demasiado tímida, aliás, como dissemos —permitiu-lhe reconhecer, no conhecimento humano, uma insuficiência interna, uma falta de completa interioridade, que ele traduziu por sua teoria da "coisa em si": a epistemologia kantiana permanece dualista.

Em contrapartida — pode-se vê-lo desde as primeiras linhas da *Teoria da ciência* de Fichte —, este último e seus sucessores assimilam de saída o ponto de vista de nossa consciência ao ponto de vista da razão absoluta autossuficiente. Como fundamento racional, exigem um princípio absolutamente primordial e incondicional (incondicional, não apenas *quoad se*, mas *quoad nos*), a partir do qual deverá desenrolar-se, com rigor inflexível, a evolução inteira do pensamento. Discerne-se sem dificuldade o postulado que se dissimula sob essa empreitada: ela só pode ser bem-sucedida se o próprio movimento de nossa razão objetiva, ao edificar o "sistema da razão", *confundir-se inteiramente* com o movimento necessário de um pensamento absoluto, de um pensamento criador. Com efeito, se assim não fosse, se nossa razão objetiva se encontrasse, por acaso, fora do eixo segundo o qual se desenvolve um pensamento absoluto e criador, só poderíamos edificar uma teoria da razão *por um viés,* segundo uma incidência própria de nossa natureza imperfeita; teríamos de levar em conta essa incidência oblíqua e introduzir em nossa epistemologia um "coeficiente relativo" que a faria retornar a um dualismo vizinho do dualismo kantiano.

Ora, segundo o tomismo, nosso pensamento reflete o pensamento absoluto, sem coincidir inteiramente com ele: lá onde o pensamento absoluto é *energia criadora*, o nosso é tão somente *tendência assimiladora*.

No sentido que acabamos de dizer, mas nesse sentido apenas, faríamos nossas as críticas com que a escola de Fries fulmina "o preconceito sistemático" dos grandes transcendentalistas. Isso porque esse preconceito consistiria não apenas em querer fazer uma dedução rigorosa do *objeto*, como o próprio Kant a propunha, mas também em querer fazer uma dedução objetiva que representasse, em seu princípio e mesmo em seu andamento, a evolução absoluta do pensamento como tal. Sem dúvida alguma essa última pretensão, que acarreta como corolário o monismo idealista, é um dogmatismo bem presunçoso que ultrapassa, e muito, a exigência de unidade inerente à nossa inteligência objetivadora.

Apesar de tudo, a tendência sistemática talvez não houvesse conduzido ao idealismo absoluto sem o apoio que encontrou numa dificuldade real da *Crítica* kantiana: aludimos à noção de "coisa em si". Dissemos antes como essa dificuldade pesou nas origens da filosofia de Fichte. Com efeito, a noção kantiana de "coisa em si", ainda que puramente problemática, não se justifica sem um recurso, consciente ou inconsciente, à finalidade ativa do sujeito: sem uma intuição criadora, somente a relação de finalidade permite ao sujeito estender-se ativamente fora de si. Como Kant não esclareceu esse ponto delicado, compreende-se que a impossibidade de uma "coisa em si" tal como ele parecia concebê-la tenha sido aceita como axioma preliminar pela tríade transcendentalista. Suprimida a "coisa em si", o idealismo absoluto tornava-se simples corolário da imanência psicológica do objeto conhecido: isso porque todo conteúdo da consciência teria então não apenas de *ser interior* ao sujeito, como também de *proceder* exclusivamente do sujeito. E a tendência sistemática tinha o campo livre.

Vejamos agora como os grandes transcendentalistas alemães, confinados ao ponto de vista da imanência total (não apenas psicológica, mas objetiva), acreditaram poder construir seus sistemas dedutivos.

Sabemos que *Fichte*, buscando recuar até as fontes da consciência, deu-se por princípio primordial o *Sollen* indeterminado, o "Eu puro", que, sob o império da necessidade moral primitiva de possuir-se objetivamente, cria em si mesmo limitações a serem superadas e conhece-se progressivamente em sua oposição interna aos limites que ele se impõe. No entanto, nos próprios termos da *Teoria da ciência*, primeira etapa do idealismo de Fichte, essa conquista de si através das determinações sucessivas se estende *indefinidamente*: traduz-se por um devir sem fim, orientado para um saber absoluto que permanece um ideal inacessível. A primeira filosofia de Fichte aceita, portanto, o inacabamento (racional) da tendência ativa: é uma teoria do esforço pelo esforço, não do esfoço para um objetivo garantido. Hegel

censurava-o vivamente de esquivar-se assim do enlace da razão por uma perspectiva fugidia e de perder-se voluntariamente no "mistério".

O "mistério" se adensou ainda na segunda filosofia de Fichte. Vimos como ela abre uma saída para a transcendência do Absoluto. A razão, impelida pelo desejo ou pelo amor, supera-se a si mesma negando-se a si mesma: assim, afirma o fim absoluto *para além* do saber.

É preciso reconhecer que Fichte, depois de haver subordinado a passividade da sensação à atividade imanente da consciência como tal — e de haver dominado assim um aspecto da "coisa em si" kantiana —, vê escapar do poder do Eu consciente o termo derradeiro da tendência: no tronco do monismo idealista, um dualismo realista, ainda tímido e hesitante, renasce da finalidade interna. Transposta do Eu consciente para um Eu absoluto — ou para um Ser absoluto — posterior à consciência, a imanência dos objetos já não é a imanência severa do idealismo. O sistema de Fichte, no segundo período desse filósofo, permanece panteísta, decerto, mas deixa de sê-lo de modo irremediável.

Não é fácil assinalar em poucas palavras a diferença entre o idealismo subjetivo de Fichte e o idealismo objetivo de *Schelling*. Tentemos, contudo, mostrar por que este, mais do que aquele, aproxima-se de um panteísmo imanente ao modo de Spinoza.

No primeiro e no segundo período de sua carreira, Schelling, a exemplo de Fichte, estabelece na base de todo o sistema da razão um Absoluto indeterminado, que deve alcançar progressivamente a plena consciência de si, isto é, tornar-se espírito absoluto.

No entanto, Fichte situava, na origem desse devir racional, a identidade *subjetiva* do Eu puro consigo mesmo (*Ich = Ich*), ou, como diz Hegel, o *sujeito-objeto subjetivo*; a identidade *objetiva* do Eu consigo mesmo, isto é, a plena objetivação do Eu diante de si mesmo, só era afirmada por Fichte como um "dever ser", um ideal (*Ich soll gleich Ich sein*).[1065]

Schelling, ao contrário, dá-se *diretamente* um Absoluto que não é *nem sujeito nem objeto*, porque constitui a todo instante a *identidade* de um e de outro. Com efeito, segundo esse filósofo, a natureza (objeto) e o espírito (sujeito) são constante e rigorosamente complementares ao longo do devir: a soma deles permanece invariável e igual ao Absoluto. O devir, portanto, não afeta diretamente o Absoluto, mas apenas os dois termos correlativos em que o Absoluto se diferencia primitivamente: o objeto e o sujeito, a natureza e o espírito. O sujeito se desdobra indefinidamente em determinações objetivas, absolutamente como em Fichte; todavia, para Schelling, trata-se aí de um aspecto meramente parcial da filosofia — não menos legítimo é o aspecto complementar, aquele que mostra a ascensão do objeto para o sujeito. E Schelling toma aí, de preferência, seu centro de perspectiva: *sua* filosofia, aquela cuja originalidade ele reivindica, é antes de tudo a filosofia das determinações objetivas, ou da "natureza". A natureza, diz ele, é um devir "subjetivado" no Absoluto e que aí tende para o espírito — "die Natur ist unbewusster werdende Geist" —, ou ainda "die Natur ist das werdende Ich"; a natureza é o Eu, elevando-se obscuramente à consciência de si, é o Eu "em potencial": as *virtualidades* da natureza (*Potenzen*) tornam-se as *ideias* do espírito (*Ideen*).

O fim da natureza — fim ideal, puro limite — comportaria, portanto, a *espiritualização* completa da matéria, tal como o fim do espírito que age — similarmente inacessível — seria a *exteriorização material* integral de sua própria forma. Essas duas correntes, imanentes ao absoluto, cuja unidade profunda elas mantêm, formam respectivamente o objeto da filosofia natural e da filosofia transcendental.

> Da mesma maneira [escreve Schelling] que a ciência da natureza faz o idealismo sair do realismo, ao espiritualizar as leis da natureza em leis da inteligência, ou ao sujeitar o material ao formal, assim também a filosofia transcendental extrai o realismo do idealismo, porque materializa as leis da inteligência em leis da natureza, ou conduz o formal ao material.[1066]

A originalidade de Schelling é a de haver concedido direito de cidadania igual às duas séries inversas na identidade fundamental que as sustém.

Ora, é precisamente essa *identidade fundamental*, subjacente, por assim dizer, ao duplo devir do objeto e do sujeito, que aproxima Schelling de Spinoza e impossibilita uma interpretação não panteísta do idealismo objetivo. Uma teoria que afirma o Absoluto como princípio dinâmico e como fim supremo do devir universal pode orientar-se, seja para o panteísmo, seja para o teísmo tradicional; no entanto, uma teoria que afirma o absoluto como *sujeito universal* (*Subjectum* ou *Suppositum*; princípio substancial imanente) está acuada ao panteísmo; isso porque, ao fazer do absoluto a totalidade permanente do devir, já não deixa lugar algum para uma transcendência verdadeira.

De um ponto de vista totalmente distinto, é verdade, *Hegel* também censura Schelling de haver, por assim dizer, "substantificado" o Absoluto e, assim, levado o monismo idealista a um dualismo. Com efeito, ele observa, a entidade primitiva (*Urwesen*), a identidade indiferente do subjetivo e do objetivo, opõe-se irredutivelmente à sua diferenciação necessária em natureza e em espírito: isso porque a identidade ou a totalidade não poderia ser o princípio da diferença. O dualismo é mascarado, mais que reduzido.[1067] Por isso, Hegel toma a peito a tarefa de reintegrar a diferenciação no Absoluto: mas, então, diz ele, o Absoluto já não pode, como em Schelling, ser definido de "total indiferença do subjetivo e do objetivo".[1068]

A chave do sistema de Hegel deve ser buscada na *ideia* (ideia absoluta).

Fichte enfatizava o Eu puro (o sujeito puro), que busca indefinidamente conhecer a si mesmo impondo-se delimitações objetivas: a natureza assumia assim o papel apagado de um simples meio no esforço realizador do Eu… Schelling restituía à natureza seu lugar normal ao lado do espírito, na identidade imutável e

indiferenciada de um Absoluto subjacente. Numa palavra: em Fichte o Absoluto *não é*, somente o devir é; em Schelling, o Absoluto é, *mas não vem a ser*: somente suas diferenciações "vêm a ser". Em Hegel, ao contrário, o absoluto é e vem a ser ao mesmo tempo: sua evolução percorre um ciclo interno que se fecha sobre si mesmo, e do qual todos os momentos chamam-se logicamente uns aos outros.

O ponto de vista subjetivo e o ponto de vista objetivo representam os momentos fundamentais dessa evolução circular. Com efeito, quando se considera o Absoluto *como sujeito*, percorrem-se, segundo uma progressão que relembra a "história pragmática da consciência" (Fichte), todos os graus da ascensão necessária do sujeito puro para o "saber absoluto". Esse é o tema principal da *fenomenologia do espírito*. Quando se considera o Absoluto *em suas manifestações objetivas*, obtém-se uma ciência das coisas concebidas como extraposição da atividade subjetiva, e isso dos fenômenos da natureza até os produtos superiores do espírito ("objektive Geist") e até o próprio Espírito absoluto ("absolute Geist"). No entanto, as duas séries — objetiva e subjetiva — nada mais são, dizíamos, do que o desenvolvimento de momentos parciais e correlativos na evolução interna do Absoluto. Em seu termo ideal, tendem a confundir-se; e em suas diversas etapas, deixam transparecer uma unidade sintética que se edifica com elas e por elas.

Será que conhecemos em si essa *unidade sintética do objetivo e do subjetivo*? Decerto. Ela chega a constituir o dado primordial e direto de que procede toda crítica do conhecimento: o *conceito* (*Begriff*). O conceito não é nem sujeito que evolui para a consciência, nem objeto extraposto na consciência: é limite comum em que um e outro se absorvem, a um só tempo *ato* como sujeito e *forma* como objeto. Ao nos situarmos resolutamente no conceito como tal, ocuparíamos, portanto, o *eixo central* do universal devir. E, para edificar um sistema inteiramente racional, seria suficiente que definíssemos as etapas *logicamente* necessárias desse devir.

Foi isso o que Hegel fez em sua *Lógica*. Partindo do *conceito* indeterminado de *ser* (*Seyn*) e aplicando o "método dialético", que consiste em esvaziar progressivamente o conceito de suas contradições latentes, Hegel deduz o encadeamento completo dos momentos lógicos a que chamamos "categorias" e situa no coroamento, como pedra angular do edifício ou, mais exatamente, como condição suprema de possibilidade do devir percorrido, a *ideia absoluta*. Nesse ápice do devir lógico, Hegel se lembrou do Νόησις νοήσεως νόησις de Aristóteles.

Captamos o progresso, que Hegel assim se vangloria de realizar, em relação aos pontos de vista de Fichte e Schelling. Um devir puramente subjetivo pode perder-se no indefinido: implica a exigência de um Absoluto sem abranger, por isso, o Absoluto. Um devir — seja subjetivo, seja objetivo — apoiado num Absoluto subjacente permanece distinto deste, como a diferenciação permanece, independentemente do que façamos, distinta da pura identidade. No entanto, um devir *lógico*, tal como Hegel o estabelece, é, em cada uma de suas fases, rigorosamente *imanente à síntese suprema que o torna possível e que, por sua vez, o impregna*: de fato, é próprio de uma condição racional suprema de possibilidade constituir *ao mesmo tempo o termo* de toda evolução lógica do condicionado e a *pressuposição* implícita da posição primordial desse mesmo condicionado. O devir lógico se retrai em sua origem: em seu próprio princípio ele afirma o fim absoluto: realiza a perfeita imanência e o monismo rigoroso, segundo o ideal do racionalismo mais exclusivo. O "mistério do sobrenatural" perde aí, de direito, o lugar problemático que ainda lhe era deixado, para além ou ao lado da razão, por Kant, por Fichte e pelo próprio Schelling.

Para discernir a originalidade do sistema de Hegel, é preciso conjugar numa mesma consideração a *Fenomenologia do espírito* e a *Lógica*. Sem a *Fenomenologia do espírito*, correríamos o risco de ter a *Lógica* por um arcabouço de abstrações; sem a *Lógica*, poderíamos nos sentir impotentes para ultrapassar o ponto de vista de um devir subjetivo indefinido: teríamos, sim, um princípio puro e um devir atual, mas

nenhum termo do devir. E o Absoluto, então, escaparia à influência de nossa razão. Com efeito, segundo Hegel,

> É preciso dizer, do Absoluto, que ele é essencialmente um *resultado*, que ele só é sua realidade própria ao cabo [de seu devir]. E nisso, precisamente, consiste sua natureza de realidade ativa, de sujeito, ou de autodevir [*Sichselbstwerden*]. Em contrapartida, o começo, o princípio, ou, antes, o Absoluto em sua expressão inicial e direta, nada mais é que o *universal* [indeterminado].[1069]

Se, portanto, nós nos ativéssemos a esse ponto de vista subjetivo, o sistema da razão *não se consumaria necessariamente*, pois o devir como tal não conteria, em si, sua própria consumação. Permaneceríamos no *Sollen* subjetivo de Fichte; e, talvez, a aspiração fundamental de nossa razão, transpondo os limites de todo saber reflexivo, abrisse uma brecha na imanência idealista.

No hegelianismo, porém, o devir lógico vem unificar e, por assim dizer, *totalizar* o devir subjetivo: a porta de saída entreaberta na imanência absoluta volta a fechar-se. Segundo Hegel, o sistema da razão deve fechar-se sobre si, como um círculo perfeito: "O verdadeiro", escreve ele, "é o devir de si mesmo, o ciclo fechado, em que a terminação, antecipada como um fim, faz-se começo, mas em que também a realidade só pertence à consumação derradeira".[1070] Somente o ponto de vista do devir lógico, do devir interno *da ideia*, satisfaz completamente a essas condições do *verdadeiro* fato.

Vê-se como se encontra resolvido, nos três grandes transcendentalistas, o problema da coincidência da natureza e do espírito no conhecimento: ele já não é suscitado. Enquanto Descartes e Spinoza se arriscavam a resolvê-lo *dogmaticamente*, pela correspondência afirmada entre ideias claras e coisas exteriores, os filósofos idealistas resolvem-no de antemão, *dinamicamente*, por assim dizer: neles, o sujeito (ou o conceito, no sentido hegeliano), longe de opor-se entitativamente aos objetos, é o próprio devir, o

"Werden", tanto do espírito como das coisas, ou, mais simplesmente: o sujeito é o devir ativo do objeto.

No entanto, o edifício grandioso que, nos pós-kantianos, expressa a evolução imanente do absoluto não deixa de apresentar uma *fissura* mal dissimulada, que relembra estranhamente a fenda hiante criada pela "coisa em si" no idealismo kantiano. Por mais que se decrete a interioridade absoluta do objeto no sujeito, apesar de tudo, o nascimento de uma diversidade material no interior da indeterminação pura e o nascimento de uma diversidade específica, em vez de outra, ainda são um espanto para o espírito, que não percebe nenhuma razão *direta* dessa epigênese.

Quando Fichte afirma que o Eu puro deve impor limites a si mesmo para alcançar a consciência, ele próprio reconhece o caráter *irracional* dessa limitação interna: trata-se de uma "grundlose Tathandlung", cuja necessidade se insere no sistema da razão, não por uma dedução direta, mas como uma consequência indireta, como uma espécie de postulado do saber. Schelling, por sua vez, afirma diretamente o devir objetivo, em sua correlação com o devir subjetivo, e interpreta-o como manifestação parcial do Absoluto, mas *não deduz* realmente o objeto a partir de um princípio mais primitivo. Quanto a Hegel, não obstante o alto grau de sistematização de sua filosofia, ele não dá maiores explicações sobre a gênese do elemento material (objetivo) do conhecimento: a exteriorização do puro lógico numa matéria é *um fato*, diz ele. É verdade que é *um fato* comandado, como em Fichte, pela necessidade teleológica de uma "interiorização" para alcançar a consciência: "Todas as atividades do espírito não passam de maneiras diversas de reduzir o exterior à interioridade que é o próprio espírito; e é apenas por essa redução, por essa idealização ou por essa assimilação do exterior que o espírito vem a ser e é".[1071] Ora, uma interiorização pressupõe uma exterioridade prévia; no entanto, a razão *direta* da exteriorização requerida escapa à teoria dedutiva.

Não parece que o imanentismo idealista fracassa em eliminar por completo a "coisa em si" kantiana? No mais racionalista dos sistemas,

o de Hegel, resta uma parcela de irracionalidade, um elemento opaco à luz dedutiva. Haveria a tentação de perguntar se Kant, do próprio ponto de vista do idealismo transcendental em que se situa, não tinha certa razão em ser um pouco dualista. Isso porque, se é incontestável que o pensamento subsistente, a Νόησις, deve ser o princípio universal dos espíritos e das coisas, não parece que o fundo ativo de nossas consciências individuais coincide inteiramente com esse pensamento absoluto e criador. A aprioridade de nosso pensamento não cobre adequadamente o conteúdo de nossa consciência clara. E esse indício de dualismo já bastaria para nos pôr de sobreaviso contra o preconceito do idealismo absoluto.

Aliás, em que repousa o *preconceito idealista*? Seria na necessidade de um sistema racional deduzido *por nós* de um princípio único e absolutamente primordial? Vimos que essa exigência é puro dogmatismo. Seria na contradição intrínseca da "coisa em si"? Isso seria mais sério, se a finalidade interna do pensamento não permitisse definir o "objeto em si" em função do próprio sujeito e conciliar assim *interioridade* e *exterioridade*, *imanência* e *transcendência*.

§2 — O finalismo no idealismo pós-kantiano

Essa característica é tão manifesta que quase não cabe nela insistir.

A evolução interna do sujeito absoluto e o "método dialético", que é tão somente a expressão lógica dessa evolução, implicam, ambos, um devir no sentido mais estrito dessa palavra.

Decerto, de Fichte a Schelling e Hegel, os pontos de vista adotados sobre esse "devir" diferem um pouco; daí certa diversificação das formulações que o traduzem. *Fichte* adota o ponto de vista moral: no início se põe uma "tarefa", um "dever agir", que depois desdobra seus efeitos imanentes. *Schelling* mergulha de saída no "devir físico", aquela

espiritualização progressiva da pura matéria. *Hegel* classifica uma série de etapas lógicas a partir do "indeterminado puro". No entanto, todos os três, sob a hierarquia descontínua das representações especulativas, descobrem o impulso vital e contínuo de uma *finalidade imanente*, de um verdadeiro *dinamismo* metafísico.

De resto, o *método sintético* deles, para ser eficaz, exige uma finalidade ativa do sujeito: caso contrário, como o *Sollen* inicial (Fichte) surtiria suas limitações? Como uma desproporção puramente estática entre o "real" e o "ideal" na natureza encaminhar-se-ia à identidade de um e de outro termo (Schelling)? Como a contradição das determinações lógicas, a oposição especulativa das teses e das antíteses (Hegel) geraria sínteses escalonadas até a ideia pura? Por si, o dever abstrato, a diferença qualitativa ou quantitativa, e a oposição lógica são imóveis e estéreis: para lançar e suster um *desenvolvimento*, a adjunção vivificante de um princípio dinâmico impõe-se inevitavelmente.

Ora, fazer da finalidade interna do sujeito uma *condição a priori* da verdade objetiva é entrar decididamente no terreno em que outrora se havia constituído a epistemologia tomista. Também para Santo Tomás, a primeira etapa racional rumo ao objeto começa na indeterminação pura, mas numa indeterminação que, em suma, ainda é tão somente a ilimitação de uma *potência ativa*: lembremo-nos do intelecto-possível "quo est omnia fieri" e do intelecto-agente "quo est omnia facere". Santo Tomás poderia dizer, portanto, como Hegel:

> No início do pensamento, temos *apenas o pensamento*, *em sua pura indeterminação* [...]. A indeterminação que temos aqui é a indeterminação direta, [...] é a indeterminação que precede toda determinação, o indeterminado como ponto de partida absoluto. É isso o que chamamos de ser.[1072]

De fato, o *ser abstrato* dos tomistas não expressa, tampouco, senão *a forma da indeterminação inicial na atividade intelectual*. Essa indeterminação, aliás, tanto segundo Hegel como segundo Santo

Tomás, só é reconhecível para nós no interior do "devir", em que ela adquire sua primeira realidade concreta: isso é de fato um sinal de que ela é posta, tanto de um lado como de outro, toda imbuída de uma *finalidade* infinitamente condensada.

No entanto, eis onde se manifesta uma divergência essencial: os idealistas pós-kantianos debilitam seu princípio de finalidade combinando-o à força com *o preconceito da total imanência*. Toda a evolução racional, desde o *indeterminado puro* até o limite evolutivo superior — *espírito* ou *ideia* —, é relacionado por eles a um único e mesmo *sujeito absoluto*, que percorre o ciclo eterno de seus momentos internos: posição, extraposição, consciência ou síntese. Em semelhante ciclo, no qual nada se adquire e nada tampouco se perde, a finalidade assume um sentido muito especial: é uma finalidade desprovida a um só tempo de indigência verdadeira e de efeito real: para concebê-la sem contradição lógica, seria preciso sublimá-la até o ponto em que, deixando de ser um devir, reduzir-se-ia a *oposição imóvel de relações simultâneas*. Isso porque todo movimento, ou todo devir verdadeiro, manifestaria uma *potencialidade* inerente ao sujeito e requereria um ato estrangeiro — o que é uma absurdidade num sujeito absoluto, mas que, *logicamente*, repeliria o absoluto para fora da subjetividade evolutiva e afirmaria a transcendência.[1073]

Liberados do pressuposto do idealismo absoluto (ou da total imanência), os grandes sistemas transcendentalistas, graças à percepção penetrante do devir e da finalidade ativa, seriam condizentes com o aristotelismo tradicional. Teriam, por isso, de desistir de identificar o Absoluto com o sujeito (crítico) e, por conseguinte, de dotar este último de uma "natureza", partícipe do absoluto. Por outro lado, o sujeito (crítico), assim distinguido do Absoluto, deixaria de ser fonte exclusiva de todo o conteúdo da consciência; tendo-se tornado suscetível de receber determinações estrangeiras, só extrairia de seu próprio fundo a *unidade a priori* imposta às determinações recebidas.

Com as reservas ditas anteriormente, é preciso reconhecer que as deduções de Fichte, de Schelling e de Hegel nos fornecem a descrição mais detalhada que foi feita dos *procedimentos necessários da razão aplicada a um dado*. E, com as mesmas reservas, a metafísica tomista decerto encontraria, nesses sistemas mais jovens, que resgataram a tradição metafísica interrompida pelo kantismo, inspirações felizes para seu próprio desenvolvimento.

CAPÍTULO IV: O criticismo da escola de Fries

§1 — Ponto de vista fundamental

Os trabalhos de Fries, e os da escola que, em nossos dias, afirmam sua adesão a ela, oferecem um interesse muito especial, tanto pela conclusão positiva que apoiam, como pela crítica dialética que contêm dos diversos sistemas de epistemologia.[1074]

A tese fundamental da doutrina de Fries consiste em introduzir, na alternativa tradicional dos meios de conhecimento — *intuição* ou *dedução* —, um membro intermediário que ele denomina: "*conhecimento direto, não intuitivo, da razão*".

Em matéria de intuições, diz ele, possuímos apenas a intuição sensível; por outro lado, nosso conhecimento intelectual não se limita a enquadrar em formas conceituais a experiência sensível e a tratá-la depois segundo as regras da dedução lógica: dessa visão procederam as "filosofias da reflexão", isto é, as filosofias que aceitaram o dilema seguinte: todo conhecimento verdadeiro se relaciona a uma intuição ou a operações reflexivas sobre um conteúdo de intuição; o próprio Kant se deixou subjugar pela alternativa falaciosa. Cumpre proclamar, ao contrário, que nossa inteligência, desprovida de intuição própria, possui por natureza um conhecimento primitivo, obscuro, direto, não

intuitivo, das relações gerais e necessárias expressas pelas categorias. A bem dizer, esse conhecimento só vem à nossa consciência clara na "reflexão" e por ocasião de um dado sensível, isto é, na forma de *conceitos* e de *juízos*: no entanto, tais operações reflexivas da razão outra coisa não fazem senão manifestar uma *apreensão racional direta* que as precedeu.

Por isso, declara Fries,

> é nessa relação mútua [da razão espontânea e da reflexão] que repousa todo o mistério da filosofia [...].[1075]

> Nossa tarefa principal, portanto, deve ser mostrar que nossa faculdade de reflexão constitui a condição necessária de nosso poder de conhecer, *precisamente na medida* em que ela faz nossos conhecimentos pessoais *diretos* subirem à nossa consciência clara.[1076]

Retenhamos bem a formulação "eine nicht-anschauliche, unmittelbare, Erkenntnis der Vernunft": um conhecimento racional, direto, porém não intuitivo.

Aqueles entre nossos leitores que seguiram, nestes últimos anos, o desenvolvimento da psicologia introspectiva (*Denkpsychologie*) na escola dita "de Würzburg" não podem deixar de se lembrar o quanto o ponto de vista filosófico, latente sob essas pesquisas novas, aproxima-se do de Fries. A bem dizer, a inspiração direta dos trabalhos mais importantes parece ter sido haurida sobretudo no lógico fenomenalista Husserl; este, embora não pertencesse oficialmente à escola de Fries, é ao menos um vizinho próximo por sua noção de "intuição categorial" ("Die kategoriale Anschauung"),[1077] de que se poderia, sem grande engano, fazer um sinônimo de "conhecimento racional direto". As ideias de Fries, portanto, não são tão obsoletas. Acreditamos até que representem tipicamente um dos equívocos mais frequentes sobre o sentido da prova crítica.

Acrescentemos, dirigindo-nos a nossos leitores tomistas, que tanto o princípio epistemológico de Husserl como o dos discípulos de Fries se parecem tanto, em seu traço mais essencial, com a "evidência racional direta dos primeiros princípios", professada em todos os tempos pelos escolásticos, que poderia haver a tentação de confundir entre si essas duas posições críticas. Não será ocioso, portanto, delimitar claramente em que aspecto o criticismo de Fries difere da autêntica epistemologia tomista.

Antes de estabelecer esse paralelo, vejamos como o próprio Fries e os representantes atuais de sua escola opõem seu ponto de vista ao dos grandes sistemas modernos de epistemologia.

§2 — Crítica dos sistemas epistemológicos modernos por Fries e sua escola

ANTES DE KANT. — Toda a filosofia moderna, segundo Fries, se deixou dominar inconscientemente por esse preconceito capital: que a verdade podia aparecer para nós *somente* na intuição ou na dedução lógica: entre a *experiência* e a *prova*, nenhum meio-termo.

Confinados entre esses dois termos, os filósofos escolheram um dos dois, ou buscaram combiná-los.

Os racionalistas primeiro optaram pela *dedução*, o que os acuava para o dogmatismo. Seu preconceito distintivo, a saber, que "toda verdade deve ser deduzida de um único princípio supremo",[1078] foi aplicado sistematicamente por Spinoza, Leibniz e Wolff.[1079]

No entanto, desde antes desse florescimento terminal da tendência racionalista, uma reação se havia produzido, que conduziu ao extremo oposto: os sistemas empiristas — por exemplo, o realismo empirista de Locke — apoiaram a verdade objetiva exclusivamente na *intuição*, isto

é, à falta de intuição intelectual, na percepção sensível.[1080] O papel da dedução se limitava à pura análise dos dados sensoriais unificados na "reflexão".

Veio Hume, que não pôde aceitar o monopólio tão pouco justificado, seja o da intuição sensível, que não alcança o ser, seja o da dedução lógica, simples forma de encadeamento. Também dominado, por sua vez, pelo preconceito inconsciente de qualquer outra fonte de saber, julgou que a verdade, se fosse acessível, tinha de estar numa *combinação* entre intuição sensível e prova lógica. Seu pressuposto particular, diz Fries, era, portanto, o seguinte: "A certeza especulativa só é possível por *provas* extraídas do conteúdo da *intuição*".[1081] No entanto, a prova lógica é puramente analítica; os racionalistas só extraíam dela uma metafísica ao adotarem premissas dogmáticas; aplicada somente às "impressões" sensíveis, a análise lógica não poderia alçar-se acima do plano fenomênico das "impressões". Por isso, Hume concluiu pela inanidade do esforço metempírico, pelo "ceticismo".

Kant toma a peito a tarefa de corrigir o ceticismo de Hume. Infelizmente, sem que o soubesse, "ele mesmo recaiu, pela maneira como trata a *Crítica da razão*, sob o império do preconceito que desorientou seu predecessor".[1082]

Tentemos captar o alcance exato dessa imputação de Fries.

O PROCESSO CONTRA O KANTISMO. — Muito cedo Kant se viu censurado por não haver refutado Hume. Lembremo-nos de que o pivô da demonstração kantiana, oposto ao fenomenismo empirista, era a noção de *experiência* (*Erfahrung*). Kant — como Hume, aliás — parte da experiência como de uma necessidade vivida, de que nem o cético nem o dogmatista podem se esquivar;[1083] e afirma em princípio que, em todo sistema epistemológico, a experiência tem de ser possível. Até aqui, nenhuma controvérsia. Eis, porém, onde começa a

dificuldade: faremos a exposição dela segundo Salomon Maimon, o primeiro a evidenciá-la.[1084]

O que é a experiência? Maimon fornece uma definição nominal que condiz bem com a de Kant: *É a vinculação interna das percepções* ("die Beziehung der Wahrnehmungen". Kant dizia: "a síntese dos fenômenos") *concebida como objetivamente necessária e universal*.[1085] Conhecemos as relações sintéticas que asseguram a coerência da "experiência": a causalidade, a substancialidade, a reciprocidade etc.

Caso se admita essa definição, a necessidade de princípios sintéticos *a priori*, ao comandar a própria possibilidade da experiência, encontra-se analiticamente demonstrada: isso porque a *universalidade* ou a *necessidade* do agrupamento objetivo dos fenômenos não pode derivar nem da conjunção puramente empírica desses fenômenos, nem de uma dedução analítica praticada com base neles. Devem-se considerar, a partir daí, os princípios da causa, da substância etc. como expressão de condições a um só tempo sintéticas e *a priori* de toda experiência possível. Essa seria, quanto ao essencial, a dedução kantiana dos "princípios do entendimento puro", que presidem à experiência. A estrita aprioridade deles parece ser "demonstrada" em contraposição a Hume.

No entanto — essa é a objeção de Maimon —, se essa dedução conclui incontestavelmente contra Hume, não será porque inserimos sub-repticiamente a conclusão nas premissas?

Decerto, *demo-nos* uma definição da "experiência objetiva" que a distingue muito bem daquilo que seria uma "experiência puramente subjetiva". Mas será que assim fizemos algo além de uma delimitação de "conceitos"? "Que o conceito assim determinado tenha uma realidade objetiva ou, em outras palavras, um uso concreto, essa é outra questão, que sequer foi tocada".[1086] Não é garantido em absoluto que a "experiência" concreta — aquela a que o cético está submetido, tanto quanto o dogmatista — comporte sínteses verdadeiramente

universais ou necessárias e corresponda ao conceito teoricamente definido de "experiência objetiva".

Kant ainda teria de demonstrar, portanto, a aplicação de sua definição da experiência às sínteses de fenômenos que se efetuam realmente em nosso "pensamento empírico". Ora, um cético, à maneira de Hume, contestaria essa aplicação: Hume não a refutou.

O conceito kantiano da experiência objetiva, acrescenta Maimon,[1087] é um conceito regulador, o conceito de um limite, como o são as ideias; com efeito, a repetição constante das permanências e das sucessões fenomênicas exige um princípio de estabilidade cujo valor constatável pode aproximar-se indefinidamente de uma universalidade e de uma necessidade verdadeiras: a experiência concreta tende para a experiência teoricamente definida.

Voltemos agora à crítica que Fries, na esteira de S. Maimon, acredita dever opor à doutrina kantiana da experiência.

Kant, diz ele, sacrifica ao "preconceito transcendental", que, no fundo, não passa de uma retomada enviesada do preconceito elementar a que seus predecessores haviam sacrificado. Por ter de mostrar, contra as análises dissolventes de Hume, a aprioridade verdadeira dos princípios da experiência, e por não poder apoiar essa demonstração em nenhuma *intuição*, ele se empenha em realizá-la a contento por *dedução lógica*: não pensa em romper a alternativa estreita. O resultado de sua tentativa se expressa no raciocínio ilusório tão implacavelmente desmascarado por Salomon Maimon.[1088]

No que tange, porém, à existência efetiva de princípios sintéticos, condições *a priori* da experiência, Fries dá razão a Kant contra Hume. E admite, além disso, que Kant estava na via de uma demonstração válida: se este não houvesse entremeado e até confundido a "prova transcendental" ("den transcendentalen Beweis"), isto é, a dedução lógica criticada acima, com a "análise transcendental" ("Deduktion" por oposição a "Beweis", "subjektive Deduktion") que podia levá-lo ao

objetivo, teria evitado a oscilação e a obscuridade que maculam sua "Dedução dos conceitos e dos princípios do entendimento puro". Teria renunciado francamente a toda prova lógica da aprioridade da experiência, visto que, da mesma maneira, essa prova também repousa numa petição de princípio; mas teria descoberto, por análise regressiva das determinações da experiência, o fundamento racional desta última: o conhecimento direto e não intuitivo das condições *a priori* que a comandam. No entanto, teria sido necessário renegar a alternativa: intuição ou dedução lógica.[1089]

Tocamos aqui num ponto muito delicado da crítica de Fries. De que natureza seria a análise transcendental, ou a dedução subjetiva, que deve, segundo ele, fornecer a justificação dos princípios primordiais da experiência?

Sendo primordiais, tais princípios não podem apoiar-se em premissas lógicas, isto não se discute; por outro lado, sendo sintéticos, não trazem, como juízos analíticos, sua justificação em seus próprios termos: exigem um fundamento exterior a eles e que não seja um juízo, o qual exige nova justificação.

> Os princípios da filosofia [escreve Fries] repousam em nossas persuasões, independentemente de toda premissa lógica ("ohne alle Begründung"); mas nenhuma proposição merece adesão sem justificativa ou fundamento ("ohne Grund"); devemos, portanto, garantir o valor desses princípios por uma dedução (no sentido em que "Deduktion" se opõe a "Beweis") em que mostrássemos que eles decorrem da própria natureza da razão. Mas isto é pura questão de *antropologia* e, por conseguinte, de *experiência interna*.[1090]

Diante dessa conclusão, Kant teria estremecido, ele que não permitiu vestígio algum de "psicologismo" na *Crítica*. Isso porque a pretensão de Fries equivale, ao que tudo indica, a nada menos que fundar numa constatação empírica a aprioridade dos princípios.

Um representante atual da escola de Fries, em publicação recente,[1091] defende este último da censura de psicologismo. O fundamento de sua defesa retoma uma distinção empregada pelo próprio Fries: Tão pouco quanto Kant, Fries não pensa em contestar que um conhecimento *a priori* nunca possa ser inferido de um conhecimento empírico; isso porque, de uma proposição puramente assertórica, não se poderia extrair uma proposição apodíctica; ora, todo conhecimento *a priori* é necessariamente apodíctico. Seria quimérico, portanto, pretender fundamentar os princípios metafísicos da experiência numa indução qualquer, psicológica ou outra.[1092]

Estando isto bem estabelecido, deve-se distinguir, com Fries, entre o *objeto* (*Gegenstand*) e o *conteúdo material* (*Inhalt*) dessa investigação filosófica a que chamamos "crítica do conhecimento".

> Seu *objeto* consiste em conhecimentos *a priori*, mas seu *conteúdo material* não raro consiste em conhecimentos empíricos. Os juízos que compõem o *conteúdo* da *Crítica* são simplesmente assertóricos: em contrapartida, ela tem por *objeto* juízos apodícticos. Por exemplo, sei *a priori* e com certeza apodíctica que toda mudança tem uma causa; no entanto, a presença desse princípio de causalidade entre meus conhecimentos e a maneira como ele é fundado em minha subjetividade pensante (isto é, sua aprioridade) não podem ainda assim ser conscientes para mim exceto num juízo assertórico extraído da experiência interna.[1093]

A análise transcendental, assimilada por Fries à experiência interna, não *fundamenta* a aprioridade dos princípios, mas *revela*-a.

Um dos aspectos do erro kantiano consistiria precisamente em não haver levado em conta essa distinção entre conteúdo e objeto: Kant não apenas se empenha em descobrir o *fundamento subjetivo* dos princípios *a priori*, como pretende demonstrar apodicticamente a aprioridade deles: como se a *Crítica* devesse confundir-se com seu objeto e conter, entre suas proposições constitutivas, o princípio supremo de toda verdade *a priori*. Essa pretensão de transformar a

Crítica (*Erkenntniskritik*) numa teoria sistemática do conhecimento (*Erkenntnistheorie*) haveria de afirmar-se ainda mais em Reinhold e de conduzir às grandes metafísicas idealistas de Fichte, Schelling e Hegel.

EXAME DAS ACUSAÇÕES DE FRIES CONTRA KANT. — Antes de nos perguntar se Kant deve sucumbir no processo movido pela escola de Fries, temos de examinar um instante esta estranha proposição: "A aprioridade dos princípios da experiência é constatada pela experiência interna".

Estranha proposição, com efeito, reconhece L. Nelson; isso porque "a universalidade e a necessidade de um juízo não são *empiricamente* constatáveis à maneira de fatos. Aquilo que a experiência interna pode estabelecer é tão somente a pretensão de um juízo à universalidade e à necessidade".[1094] Nesse aspecto, Nelson não está totalmente equivocado: para constatar a universalidade e a necessidade — isto é, a aprioridade verdadeira — de um juízo, seria preciso estar *no interior* da faculdade ativa que emite esse juízo, ou, antes, seria preciso que a atividade *a priori* tivesse consciência de sua aprioridade ao exercer-se: essa consciência intuitiva fundamentaria diretamente uma metafísica e tornaria supérflua uma *Crítica*.

Ora, a "experiência interna" de Fries não comporta semelhante consciência de si; isso porque tal experiência psicológica capta os acontecimentos internos como "fatos" acabados, não em seu "fieri" íntimo. O máximo que ela pode nos fornecer, portanto, é certo *sentimento* da universalidade dos juízos metafísicos ou, em outras palavras, para falar como Nelson, *a constatação da pretensão* deles à universalidade. Será que eles expressam realmente as condições *a priori* de toda experiência possível? Sobre isso, em verdade, a experiência interna nada nos diz, e a *Crítica*, reservando-se o direito de provar apodicticamente a aprioridade, nada nos deve dizer.[1095]

Kant decerto jamais teria consentido em reduzir assim suas ambições. De fato, embora a conclusão epistemológica obtida por Fries

não seja nula, ainda assim parece muito ínfima e pouco proporcional ao imponente aparato da *Neue Kritik*. Se parasse por aí, poderia até certo ponto gabar-se de haver refutado Hume: isso porque, segundo a observação de Nelson, a constatação de juízos *com pretensão universal* é incompatível com o empirismo associacionista, e até forçaria a reconhecer a existência de um conhecimento racional direto não intuitivo.[1096] Talvez, rigorosamente falando, fosse preciso concluir, mais modestamente, que a forma universal de certos juízos deixa transparecer a intervenção de uma faculdade metempírica. Mas pouco importa: em ambos os casos, Hume é superado, e superado no próprio terreno da análise psicológica. Isso já é alguma coisa. Também é alguma coisa haver estabelecido assim "a possibilidade da metafísica em geral"[1097] — digamos mais exatamente: a *não impossibilidade* da metafísica.

No entanto, em última instância, que "valor objetivo" a crítica de Fries nos deixa entre as mãos? Que significação aí assumem os princípios gerais da experiência?

Nada além disto: esses princípios são uma produção natural e original de nossa razão; a pretensão deles à universalidade objetiva — fato primordial — não poderia deixar de justificar-se posteriormente; adotamos essa pretensão em virtude "da confiança que nossa razão tem em si mesma". "O último princípio subjetivo de todos os juízos humanos", escreve Fries, "é *o princípio da confiança da razão em si mesma*: todo homem acredita que seu espírito é suscetível de verdade e dotado de verdade".[1098] No fim das contas, diz ainda Fries — e essa passagem resume bem seu ponto de vista —,

> por essa dedução [isto é, a "dedução subjetiva" reduzida à experiência interna], fazemos justiça à exigência sistemática de não admitir nenhuma proposição sem fundamento (*Grund*), mas ao mesmo tempo, livramo-nos do preconceito oneroso e falso que nos atrelava à prova lógica (*beweisen*) de tudo o que afirmamos no juízo. Aí ganhamos em manter, em filosofia, um ponto de vista idealista, que

> nos permite um juízo firme sobre toda verdade, sem por isso arriscar um salto perigoso, acima das barreiras de nosso Eu, para o objeto. Não dizemos: o sol brilha no céu; mas apenas: toda razão finita sabe que o sol brilha no céu; não dizemos: a vontade é livre, mas apenas: toda razão finita acredita na liberdade de suas vontades; não dizemos: há um Deus, mas apenas: toda razão finita pressente, através da vida e da beleza das formas naturais, a Beleza onipotente e eterna.[1099]

Pode-se medir aqui a distância que separa Fries de Kant. Este último atribui como alvo à *Crítica* do objeto de conhecimento não a mera constatação subjetiva — *determinado princípio é invencivelmente afirmado pela razão* —, mas a conclusão objetiva — *determinado princípio é verdadeiro*, isto é, expressa uma condição *a priori* da própria possibilidade de todo objeto de experiência.[1100]

Fries submete à "fé racional" a própria experiência; Kant pretende demonstrar o valor especulativo da experiência e reserva a "fé racional" para os objetos metempíricos.

Seria verdade que, nesse aspecto, ao ceder ao "preconceito da prova lógica", Kant persegue uma quimera?

Permitam-nos considerar um pouco sumária a execução dialética tentada por Fries e, depois dele, por Nelson, da "dedução transcendental kantiana".

Reconhecemos sem dificuldade que a expressão de Kant nem sempre goza de toda a nitidez desejável. Ele parece aí não conseguir optar francamente entre dois pontos de vista que se desenham alternadamente em seu espírito.

Por um lado, toma por diretamente evidentes a necessidade e a universalidade dos princípios sintéticos gerais da experiência: essa constatação não foi feita por ele desde as primeiras páginas da *Crítica*, à maneira de uma consideração preliminar? Sua fé inabalável na ciência experimental talvez o faça exagerar a concordância de todos os

espíritos em reconhecer a universalidade verdadeira das leis científicas; no entanto, se lhe for concedido esse ponto de partida, sua dedução das condições *a priori* da experiência será absolutamente correta e analítica. Não vemos aqui uma ingênua petição de princípio, mas a adoção de um pressuposto — muito geralmente admitido, aliás — que restringe o alcance da *Crítica* à questão, formulada pelo próprio Kant em sua "Introdução": dado que formamos juízos sintéticos *a priori* sobre uma matéria empírica, *como* tais juízos são possíveis?

Infelizmente, poder-se-ia contestar ainda que formamos verdadeiramente "juízos sintéticos *a priori*" em matéria física. Isso porque, como dissemos anteriormente, a aprioridade verdadeira não se constata como um fato empírico. Para assentar solidamente a *Crítica*, seria preciso *demonstrar*, portanto, *que é necessário que formemos* tais juízos sintéticos *a priori*.

A prova dessa *necessidade* parece-nos peça indispensável ao bom equilíbrio da *Crítica da razão pura*. Antes mesmo de conhecer as objeções de Fries, acreditávamos não ser possível recuperar a continuidade do pensamento kantiano sem passar por essa prova árdua e complicada.

Como Kant chega, portanto, a demonstrar *apodicticamente* a necessidade de juízos sintéticos *a priori*?

Foi o que vimos anteriormente: é claro, sua prova requer um ponto de partida: no entanto, esse ponto de partida se confunde aqui com o dado inicial de toda crítica da faculdade humana de conhecer: *um objeto presente na consciência sem intuição intelectual*.

O caráter *consciente* do objeto define a condição formal primordial da "apercepção pura".

O caráter *não intuitivo* do objeto define a condição material fundamental do "dado puro".

A "dedução transcendental", em Kant, nada faz senão explicitar as condições lógicas intermediárias exigidas pelo *encontro da unidade pura da apercepção e do dado elementar num objeto*.

Essa dedução talvez não conduza até a tabela — assaz artificial — das categorias kantianas; impõe, contudo, a necessidade de categorias e, por conseguinte, de "juízos sintéticos *a priori*", para elevar o dado até a consciência objetiva.

O raciocínio de Kant é analítico e nada pressupõe além daquilo que, querendo ou não, toda empreitada crítica pressupõe, a saber: um objeto dado à consciência e a norma analítica de identidade.

Não se pode, portanto, condenar o empreendimento de Kant a pretexto de que querer tudo demonstrar obrigaria, como diz Aristóteles, a "caminhar ao infinito". A "dedução transcendental" adota um *ponto de partida*. E nem por isso cai no dogmatismo. De fato, esse ponto de partida é precisamente o único que não pode ser contestado sem contradição imediata. Quando fizemos, anteriormente, a crítica do kantismo, tivemos de censurar Kant por não haver percebido tudo o que seu ponto de partida — o objeto consciente — continha implicitamente; no entanto, não atacamos o próprio princípio da "dedução transcendental" aplicada ao objeto consciente.

Não nos parece, portanto, que o preconceito expresso pelo dilema "intuição ou prova lógica" tenha lamentavelmente influenciado a crítica kantiana no ponto preciso indicado por Fries. Admitimos, porém, que essa alternativa estreita — que é, no fundo, o postulado de todo pensamento analítico — aprisionou a filosofia moderna, desde Ockham, numa concepção *estática* da verdade; concepção artificial, de que Kant não consegue escapar: daí, a nosso ver, as insuficiências de sua crítica da razão especulativa.

Fries denomina "preconceito transcendental" à metamorfose atravessada, em Kant, pelo "preconceito analítico" a que acabamos de nos referir: esse preconceito transcendental seria responsável pela

doutrina kantiana do idealismo transcendental ou formal, isto é, a doutrina que define tudo o que há de *a priori* nos objetos como forma pura do sujeito cognoscente.

A esta altura, faríamos de bom grado a distinção seguinte: que todo o *a priori* dos objetos conhecidos seja a expressão de condições *formais* inerentes ao sujeito, isso nos parece, independentemente do que pense Fries, deduzido com muita legitimidade por Kant: nesse sentido, há uma "idealidade" dos objetos metafísicos, assim como há uma "idealidade" do espaço e do tempo; em contrapartida, que o valor das determinações *a priori* do objeto resida *por inteiro* nessa tradução da própria forma do sujeito e que elas não possam, sem deixar de ser relativas ao sujeito, assumir uma significação *absoluta*, isso nos parece efetivamente uma restrição arbitrária, imposta a Kant pelo "preconceito analítico" que lhe ocultava a finalidade interna do pensamento objetivador. No entanto, essa condenação atingiria Fries tanto quanto o próprio Kant.

Poderíamos, portanto, atendo-nos a isso, retomar por nossa conta a assertiva da escola de Fries: o preconceito transcendental, modo kantiano do preconceito analítico geral, foi o inspirador sorrateiro do idealismo formal. Todavia, a identidade material da formulação cobriria concepções muito diferentes; acreditamos ter sido necessário explicar-nos aqui a esse respeito.

SOBRE O IDEALISMO PÓS-KANTIANO. — Vimos como o idealismo formal de Kant foi prolongado pelo idealismo subjetivo de *Fichte*. É interessante entender, a propósito dessa derivação, o juízo de Fries.[1101] Reinhold primeiramente, levando ao extremo o preconceito da dedução lógica e da unidade sistemática, pretendeu melhorar a *Crítica* kantiana derivando-a por inteiro de um único e supremo princípio: a "consciência" como tal. No sistema assim construído, já não restava lugar para a "coisa em si", o que conduzia diretamente ao idealismo subjetivo. Este nada mais é, portanto, que uma forma de retorno ofensivo do espírito racionalista e sistematista.

> Fichte com seu Eu puro, Bardili com seu *prius*, Reinhold com seu pensamento como pensamento, Schelling com sua razão absoluta e toda a escola de Schelling com sua ciência absoluta ou sua ciência do Todo encontram-se nisto: que suas filosofias exibem a pretensão de deduzir a essência das coisas de uma unidade eterna.[1102]

O preconceito racionalista favorecia manifestamente o preconceito idealista. Por outro lado, este último ainda encontrava apoio na crítica direta que Jacobi fazia da "coisa em si" kantiana. Fichte, diz Nelson, foi vítima ao mesmo tempo do preconceito metodológico de Reinhold, isto é, do velho preconceito racionalista, e do "postulado racionalista" de Jacobi.[1103] Incapaz de encontrar noutro lugar senão no sujeito cognoscente o princípio da unidade sistemática do conhecimento, ele estava acuado à sua teoria do Eu puro.

Essa avaliação requereria uma discussão demasiado extensa para o espaço de que dispomos aqui. Limitar-nos-emos a duas observações.

Primeiramente, é verdade, em certo sentido, que o preconceito racionalista da unidade deve levar ao idealismo subjetivo; no entanto, essa consequência deplorável decorre não tanto da busca da unidade como tal, mas sobretudo da busca de uma unidade baseada *exclusivamente* em premissas *especulativas*: com efeito, essas premissas supremas, admitindo-se que fossem postas dogmaticamente, só poderiam expressar a forma imanente do *sujeito*, assim transformado em princípio universal das coisas. Será que se deve então, por receio do idealismo absoluto, condenar como ilusória a exigência de unidade tão profundamente ancorada em nossa inteligência? Longe disso. Mostramos, de acordo com Santo Tomás, que o conhecimento, considerado como um movimento ativo, em vez de buscar sua unidade, por uma espécie de abstração regressiva, no interior do sujeito cognoscente, pressente-a antes dele mesmo, num fim objetivo. A unidade que se impõe logo de início à nossa razão é a unidade do fim derradeiro, que carrega, logicamente, a unidade do princípio primordial, mas não necessariamente a unidade do sujeito ou do Eu. A finalidade interna do conhecimento permitia, portanto,

respeitar a exigência sistemática de unidade sem por isso confinar-se no idealismo subjetivo.

Nossa segunda observação equivale, quanto ao fundo, à primeira. O princípio distintivo de todo o idealismo pós-kantiano é o princípio de imanência. Também aqui a escola de Fries — que professa um idealismo muito particular — introduz uma reserva judiciosa. O *conteúdo psicológico* do ato de conhecimento (tudo o que se pode qualificar de "Inhalt der Erkenntnis") é necessariamente imanente; no entanto, disso não se segue a imanência do *objeto* desse ato (do "Gegestand der Erkenntnis").[1104] Em outros termos, o princípio de imanência tem um alcance *psicológico*, não *lógico*.

Essa distinção, feita desde sempre pelos escolásticos, lança uma luz direta no dogma fundamental do idealismo moderno, que confunde arbitrariamente "conteúdo de consciência" e "objeto de consciência". No entanto, será que ela acarreta, como consequência — caso se queira escapar ao dogmatismo idealista — a tese central do criticismo de Fries, isto é, a existência de uma atividade racional não intuitiva, em que nos seriam diretamente dadas as condições metafísicas que opõem o *objeto* como tal ao simples *conteúdo* de consciência?

Não resta dúvida de que, para "objetivar" um conteúdo de consciência, requer-se algo além de uma percepção empírica ou de um raciocínio analítico: em sua parte negativa, na medida em que ela postula uma fonte de saber diferente da intuição empírica ou da dedução, a tese de Fries é exata. Mas será que essa fonte de saber consiste necessariamente num *conhecimento obscuro e direto* da razão, num conhecimento que perceberíamos reflexivamente como um "dado" primordial de ordem metempírica, sem poder analisá-lo ainda mais?

Aqui nos separamos de Fries. Isso porque um conhecimento racional, que veio a ser consciente pela reflexão exercida sobre ele, só nos pareceria "objetivo" se suas características reflexivamente percebidas manifestassem de modo direto, ou implicassem de modo lógico, uma

extraposição do conteúdo racional em relação ao sujeito. Ora, como vimos, essa extraposição só é possível pela via da *finalidade ativa*. Por isso, o criticismo de Fries, ao mesmo tempo em que repele o idealismo subjetivo, reconhece-se impotente para apreender um objeto fora do sujeito: a mais avançada de suas conclusões limita-se a constatar, *no sujeito*, a representação necessária e primordial das condições metempíricas do objeto, ou no máximo a tendência natural de afirmar o objeto metafísico. Uma filosofia baseada no criticismo de Fries não comportaria, decerto, uma imanência metafísica do objeto no sujeito, mas tampouco iria até o realismo objetivo; contentar-se-ia em ser o *sistema dos postulados instintivos da razão especulativa*. Isso bastaria — como basta também, na *Crítica* kantiana, o valor problemático das ideias — para impedir que o objeto metafísico fosse negado; não bastaria para obrigar logicamente a afirmá-lo.

§3 — Desacordo principal entre epistemologia tomista e criticismo de Fries

As considerações que acabamos de fazer permitem vislumbrar onde jaz exatamente o desacordo entre a epistemologia tomista e o criticismo de Fries.

A epistemologia tomista pôde assumir uma aparência dogmática entre os autores modernos que se empenharam em sistematizá-la; no fundo, porém, considerada em si mesma, na tradição mais autêntica, faz justiça às exigências críticas. É preciso acrescentar que, no terreno crítico, ela não se contenta com uma "evidência subjetiva" do objeto, à maneira de Fries: pretende alcançar a "evidência objetiva" no sentido mais estrito, isto é, a necessidade *teórica* da afirmação absoluta. Com Fries, pode-se duvidar ainda do objeto metafísico sem contradizê-lo, embora exercendo autoviolência; segundo o tomismo, pode-se duvidar do objeto metafísico sem contradizê-lo, ao menos implicitamente;

onde a crítica de Fries se limita a constatar nossas afirmações metempíricas como um fato de experiência interna, a crítica tomista deduz rigorosamente a necessidade dessas mesmas afirmações.

Essa pretensão do tomismo não manifestaria o império do "preconceito sistemático" ("erkenntnistheoretisches Vorurteil")?

Nem mais nem menos e, talvez, até um pouco menos que, em Kant, a pretensão de fazer a "dedução transcendental das categorias". É impossível tudo demonstrar, objeta a escola de Fries: os primeiros princípios da demonstração são necessariamente indemonstráveis. Sem dúvida alguma; mas o princípio não demonstrado de uma demonstração pode ser tal que contestá-lo equivalha a negar os dados inevitáveis do problema: nesse caso singular, a solução será logicamente necessária, sem que, por isso, a cadeia das premissas deva estender-se ao infinito. Ora, esse é o caso no problema geral do conhecimento: aqui, o dado — o "objeto de consciência" — é tão universal que, fora de sua aceitação, o espírito humano não tem atitude possível: recusar esse dado é contradizer-se formalmente, pois querer negá-lo ou pô-lo em dúvida ainda é afirmar. Ora, esse dado contém, implícita, a necessidade lógica de um "objeto metafísico ou transcendente".

A *forma* geral da dedução tomista, portanto, mostra-se de uma perfeita correção. Se o *resultado* dessa dedução parecia inadmissível, a causa de erro deveria encontrar-se numa análise inexata do "objeto consciente", dado inicial de toda crítica.

Estabeleceremos extensamente o que a análise do dado crítico primordial oferece de verdadeiramente característico no tomismo: o dado objetivo é aí apreendido, em seu movimento natural, como forma de uma atividade que se desdobra na direção de um fim. Graças a essa finalidade concreta, o objeto de consciência dá ensejo à dedução que o revelará constituído, na qualidade de objeto, por uma relação intrínseca com o fim absoluto, isto é, realmente "objetivado", no absoluto.

Em contrapartida, quando se negligencia a finalidade concreta do objeto, a reflexão crítica passa a encontrar diante de si, no sujeito, apenas uma forma inerte, que exibe ou não pretensões à objetividade e à transcendência, ou seja, em suma, um *complexo psicológico* que nada desprenderia necessariamente da pura subjetividade. Sempre haveria o recurso de "objetivar" esse conteúdo subjetivo da consciência em virtude de um princípio *dogmático*, como o seria a "concordância entre a razão e as coisas". Na pretensão de evitar todo dogmatismo, o desconhecimento da "finalidade" tomista não deixa outra saída para o objeto metafísico senão uma *crença subjetiva da razão*, mais ou menos como a definia Fries.

Não se pode evitar de pensar aqui na posição epistemológica das escolas escolásticas *não tomistas*. Quando estas afirmam a evidência direta dos princípios metafísicos, dos "principia primo per se nota", será que diferem da escola de Fries por algo além de um postulado dogmático, em cujos termos qualificam de *evidência objetiva a incoercibilidade subjetiva* do assentimento?

Com efeito, como justificariam criticamente o valor objetivo das sínteses metafísicas? Pela finalidade constitutiva do objeto (imanente)? Mas será isso cogitável? Fundar a afirmação do absoluto objetivo no finalismo interno do ato de intelecção acarreta, como corolário, *todas as teses características do tomismo*: o valor rigoroso das noções complementares de ato e de potência, isto é, a distinção real do ser como ato e da essência como potência; a contingência dos seres finitos compreendida segundo essa tese fundamental; a analogia intrínseca da ideia de ser; a espontaneidade intelectual e a cooperação extrínseca da sensibilidade com o conceito, o que implica o papel mediador do intelecto agente; a primazia do conceito abstrato na apreensão intelectual dos indivíduos materiais; correlativamente, a tese metafísica da individuação das formas abstratas por relação com a quantidade concreta ou com a matéria quantificada, e assim por diante.

Todas essas grandes teses tomistas são estreitamente solidárias: negar uma delas é abalar as outras; e todas juntas aderem indissoluvelmente à concepção finalista do conhecimento objetivo. Em várias ocasiões, ao longo destas lições, assinalaremos essa coesão lógica: ela apareceria melhor ainda se houvéssemos podido tratar diretamente aqui da "Dedução metafísica".

Mas, então, reservando-se o direito de sacrificar os traços que as diferenciam do tomismo, as filosofias escolásticas não tomistas, se quisessem assumir a forma *crítica*, poderiam fazê-lo somente no sentido do criticismo de Fries; passariam pelas mesmas vicissitudes que o racionalismo cartesiano ou wolffiano se este viesse a abjurar seu dogmatismo.

As afinidades inconscientes que acabamos de assinalar entre as diversas formas, à primeira vista muito distantes, do pensamento filosófico hão de justificar-nos por haver insistido no criticismo de Fries: nós o consideramos aqui como o tipo de uma atitude epistemológica muito difundida. E decerto foi observado que o ponto mais fundamental em que dele nos separamos jaz numa avaliação diferente do finalismo do ato objetivador. Se a escola de Fries tivesse de pronunciar-se sobre o sistema tomista de conhecimento, provavelmente o classificaria entre aquelas "teorias teleológicas" cuja crítica geral é feita por Nelson a propósito de Lipps e de Rickert. Um exame rápido das principais objeções de Nelson permitirá, uma vez mais, que especifiquemos nosso ponto de vista.

Seria próprio de uma "teoria teleológica" do conhecimento embasar diretamente a verdade objetiva na *finalidade* ou no *valor*;[1105] isso pode ser concebido de duas maneiras: ou o "valor" tem o papel de um simples critério, revelando a existência de um objeto (*Lipps*); ou a existência objetiva é "postulada" (*gefordert*) pela finalidade ativa da consciência.[1106]

Em suas duas formas, observa Nelson, essa concepção finalista parte de um pressuposto único: "Que um conhecimento só nos seja possível

no juízo".[1107] Ora, confessa ele, se isso fosse aceito, seria difícil rejeitar o finalismo em crítica: de fato, o juízo depende de nosso querer sob dois aspectos: pela escolha dos termos reunidos e pela asserção que os põe fora do pensamento puro.

Um tomista faria com que se observasse de imediato que a finalidade *do juízo constitutivo do objeto* não é uma volição propriamente dita, mas apenas uma finalidade implícita, natural. Nelson pressupõe — como Fries, aliás — que todo juízo se forma por um ato reflexivo, selecionando materiais *objetivamente* (embora obscuramente) presentes na consciência, agrupando-os, depois afirmando ou negando, a síntese deles: como todo juízo seria então reflexivo, a finalidade do juízo seria uma finalidade *elícita*, um *querer* no sentido estrito da palavra. Ora, nenhum tomista admitirá que todo juízo seja "reflexivo"; isso porque, precisamente, o juízo é requerido para a constituição primordial do objeto na consciência. Embora antes do juízo modificações obscuras possam ocorrer em nossas faculdades, nenhuma dessas modificações se torna objetivamente consciente para nós exceto num juízo. E o fator "objetivador" não é aí deixado a nosso bel-prazer ("Willkür"), visto que a própria possibilidade desse "bel-prazer" requer objetos já constituídos. "Juízo" e "objeto" andam juntos.

No entanto, percorramos a objeção capital ressaltada por Nelson contra o pressuposto do finalismo crítico.

Primeiro, diz ele, a "dependência do juízo em relação ao querer", de onde é extraída senão da experiência interna? Mas é preciso ser lógico: a experiência interna também mostra, na consciência, conhecimentos que não possuem os atributos essenciais do juízo, por exemplo, as "percepções sensíveis".[1108]

Nelson se empenha então em provar que as "percepções sensíveis" não são juízos, mas que, em virtude de sua característica *assertórica*, são, contudo, "conhecimentos".

Sua demonstração surpreenderá todo leitor familiarizado com a teoria do juízo nas filosofias antigas. Que nos baste assinalar, sem entrar na discussão de fundo, que, para um tomista — como para a maioria das filosofias não empiristas —, a sensação só atinge nossa consciência clara e só se reveste de "caráter assertóríco" no interior de uma apercepção objetiva, que, por definição, é um juízo. Atribuir diretamente ao conteúdo sensorial da consciência, isolado do juízo, a forma *assertórica* de objetividade equivaleira a uma profissão de empirismo radical.

Será que é preciso dizer ao menos, como insinua Nelson, que a crítica finalista — seja ela qual for —, apoiando-se queira ou não numa constatação de experiência interna, não está, no final das contas, em melhor posição que o criticismo de Fries?

A essa objeção não se poderia dar resposta mais peremptória que a exposição feita anteriormente da crítica tomista.

Pode-se decerto conceber epistemologias finalistas que não sejam decisivas, ou que dissimulem uma premissa dogmática: seu defeito comum consistiria em buscar a justificação da verdade objetiva numa finalidade elícita, *que já pressupõe um objeto presente na consciência*. A epistemologia tomista penetra *a própria* gênese do objeto como tal, no âmbito da finalidade natural da inteligência. O acesso a essa região obscura lhe é aberto pela simples análise do dado primordial de toda crítica: *o objeto consciente*, não o objeto desligado artificialmente do sujeito, mas o objeto na plenitude vital de seu movimento constitutivo.

Isso porque, repitamo-lo, *esse é o verdadeiro dado*, vivido por cada um. Dado fenomênico, no sentido de que nos abstemos, antes de exame, de atribuir-lhe reflexivamente predicados absolutos; no entanto, de modo algum no sentido de que o declararíamos, de saída, excluído de toda relação com a ordem absoluta. Esse dado se manifesta à experiência interna, decerto, pois todo ponto de partida crítico é necessariamente um fato interno reflexivamente percebido, mas negá-lo ou duvidar dele é negar ou suspender o próprio

pensamento — é, portanto, *aceitar a contradição mais flagrante*: nesse ponto singular, como assinalamos anteriormente, *o fato empírico encontra a necessidade a priori*.

Isso posto, nada mais resta senão *deduzir* o "objeto metafísico": o ponto de partida é necessário e a dedução desdobrar-se-á analiticamente; a exigência crítica não poderia ir mais longe sem destruir-se a si mesma, isto é, sem postular em nós uma intuição intelectual.

Notas de Rodapé

1 KRV, ed. B. *Einleitung* VII, p. 24 — A sigla KRV, B ou KRV, ed. B. designará a "Kritik der reinen Vernunft", 2a ed., 1787, em *Kant's gesammelte Schriften*, da Academia de Berlim, t. III, 1911; KRV. A = 1a ed., 1781, Ibid. t. IV, 1911; KPV — *Kritik der praktischen Vernunft*, Ibid., t. V, 1913; Kr. U. = *Kritik der Urtheilskrajt*, Ibid. Citamos a paginação do texto original das três *Críticas*, reproduzida nessa edição da Academia de Berlim.

2 Ibid.

3 Ibid., p. 25.

4 Ibid., p. 26.

5 Ibid., p. 25.

6 Testemunha disso é a dissertação de habilitação de Kant na Universidade de Königsberg: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, 1755.

7 *O ponto de partida da metafísica*, *Caderno* III: *a Crítica de Kant*. Bruges-Paris, 1923. 3a ed., Bruxelas-Paris, 1944.

8 2a edição, 1787.

9 Cf. *Caderno* III, pp. 82, 106–108, 116–117, 129– 131.

10 Por exemplo: os juízos sintéticos *a priori* da matemática e da física pura; os "juízos de experiência".

11 Carta a Marcus Herz de 21 de nov. de 1772. Ver *Caderno* III, pp. 79–81.

12 Ver KRV, ed. B, §16, p. 133.

13 KRV, ed. B, §16, p. 133. Cf. B, §15, p. 130; §16, p. 135.

14 KRV, ed. B, § 16, p. 133, nota.

15 KRV, ed. B, § 15, p. 130.

16 KRV, ed. B, § 16, p. 133.

17 KRV, ed. B, II. cc.

18 KRV, ed. B, §17, p. 138.

19 KRV, ed. B, *Esthétique transcendentale*, §3 e §5, II-III. Cf. *Caderno* III, pp. 142–144.

20 KRV, ed. B, p. 356.

21 KRV, ed. B, §9–10. Cf. *Caderno* III, pp. 126–128.

22 KRV, ed. B, §10, p. 105.

23 KRV, ed. B, §19, p. 141.

24 KRV, ed. B, §20, p. 143.

25 Cf. KRV, ed. B, §15, pp. 129–131; §10, pp. 102–103.

26 KRV, ed. B, §13 e ss. Cf. *Caderno* III, pp. 108–120.

27 Ed. B.

28 KRV, ed. B, §13, p. 117.

29 Ed. B.

30 B, 20.

31 B, 22.

32 Ver, acima, §4.

33 Ver, acima, § 5, b.

34 KRV, ed. B, §20, p. 143.

35 Ver acima, §5, b.

36 KRV, ed. B, §20, p. 143.

37 Loc. cit.

38 Ibid.

39 Ibid.

40 Ibid.

41 Ver, por exemplo, KRV, ed. B, pp. 523–524: "Diese Vorstellung (der Gegenstände) ist nichts anders als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung in ihrer absoluten Vollständigkeit"; ou, anteriormente, p. 345: "Die Gegenstände, d. I. mögliche Auschauungen".

42 *Dialectique transcendentale*, livro I, seção 2. KRV, ed. B, pp. 377–378.

43 Ibid.

44 Ibid.

45 KRV, ed. B, p. 364. Cf. *Caderno* III, pp. 163–164.

46 KRV, ed. B, pp. 390–393. Cf. *Caderno* III, pp. 161–163.

47 Cf. a "Dedução metafísica".

48 Cf. a "Dedução transcendental".

49 *Nouveaux Essais*, IV, cap. 17, §1, G., V, p. 457. — A sigla G designará, neste parágrafo, a edição Gerhardt dos *Philosphischen Schriften* de Leibniz.

50 Loc. cit.

51 Loc. cit.

52 *Nouv. Essais*, II, cap. 32. G., V, pp. 249–250.

53 N.E., IV, cap. 17. G., V, p. 457.

54 Ver, por exemplo, *Ars combinatoria* (1666), "Titulus", G., IV, p. 27; e, posteriormente, *Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer* [Discurso sobre o método da certeza e a arte de inventar]. V. VII, p. 183, etc.

55 Os "termos médios" do raciocínio silogístico.

56 N.E., IV, cap. 2. G., V, pp. 348–350.

57 Cf. *Ars combinatoria* (G. II), investigação analítica dos "conceitos simples" a partir dos dados complexos, e ressíntese do complexo a partir do simples. Leibniz tratou com frequência das relações da análise e da síntese com a demonstração e a invenção, por exemplo, no *Discurso a respeito do método da certeza* e a *Arte de inventar* (G., VII, p. 183.) na dissertação *De synthesi et analysi universali seu Arte inveniendi et judicandi* (G., VII, pp. 292–298), nos *Fragmentos matemáticos* publicados por Couturat (*Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, 1903, pp. 572–573), etc. É pouco provável que estes últimos trabalhos, que permaneceram manuscritos, e publicados bem depois da edição de Dutens, tenham passado sob os olhos de Kant; mas os princípios gerais aí expostos puderam ser-lhe transmitidos, seja por outros escritos de Leibniz, seja por intermédio do matematismo wolffiano (que se inspira a um só tempo em Leibniz e em fontes independentes).

58 N.E., cap. 17. G., V, p. 458.

59 As proposições idênticas — que Kant chamará de "analíticas" — são aquelas cuja verdade se fundamenta na identidade formal entre sujeito e predicado.

60 As definições "nada mais são do que uma exposição distinta das ideias" (N.E., I, cap. 2. G., V, p. 73).

61 N.E., IV, cap. 8. G., V, p. 413.

62 2. N.E., I, cap. 2. G., V, p. 92.

63 Fragmento sem título, em G., VII, Philos. Abhandlungen, n. X, pp. 300–301.

64 "De rerum originatione radicali" (G., VII, p. 302).

65 *Meditationes de Cognitione, Varitate et Ideis*. Lipsiae: Acta Eruditorum, 1684. G., IV, p. 423.

66 Ibid., p. 425.

67 Loc. cit.

68 Talvez seja interessante aproximar essa posição leibniziana do princípio geral da "ciência" (propriamente dita), formulado pouco tempo depois por Vico: "La condizione per conoscere uma cosa e il farla", pois "verum et factum convertuntur". Cf. B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, 1911, p. 5.

69 G., IV, loc. sup. cit.

70 Ver anteriormente, pp. 29–30.

71 *Discours de Métaphysique*, XIII. Cf. G., IV, p. 436.

72 Op. cit., p. 433.

73 N.E., II, cap. 25. G., V, p. 211.

74 Leibniz em Bernouilli, 21 de fevereiro de 1699. G., *Die mathematischen Schriften* L's III, p. 574.

75 A bem dizer, uma hipótese nunca é completamente demonstrada pela mera verificação de suas consequências: "Ab antecedente ad consequens, non autem e converso, illatio valet". Não haveria "perfeito retorno" e, por conseguinte, "demonstração" do antecedente, exceto no caso singular em que o conjunto das consequências rigorosamente deduzidas desse antecedente equivalesse a uma divisão lógica completa das propriedades deste. A relação entre o antecedente e o sistema de suas consequências tornar-se-ia, então, "conversível" (*non vi formae, sed ratione materiae*), e a demonstração, ao completar-se, reverteria ao tipo analítico.

76 N.E., IV, cap. 12. G., V, pp. 431–432.

77 N.E., IV, cap. 17. G., V, p. 400.

78 A silogística antiga só recebe, de Leibniz, algumas emendas de detalhe. Cf. N.E., IV, cap. 17, §4, G., V, pp. 460–463, 469, etc.

79 Exceto, talvez, a existência necessária do ser infinito, deduzida analiticamente a partir da possibilidade objetiva desse ser: "Não quero repetir aqui o que foi discutido entre nós sobre as ideias e as verdades inatas, entre as quais incluo a ideia de Deus e a verdade de sua existência"

(N.E., IV, cap. 10. G., V, p. 416. Ver as considerações desenvolvidas em seguida, pp. 418–419, sobre o argumento ontológico e o complemento que ele requer).

80 N.E., IV, cap. 9. G., V, p. 415.

81 Leibniz a Arnauld, junho de 1686, G., II, p. 58.

82 N.E. IV, cap. 2. G., V, p. 353.

83 N.E., IV, cap. 17. G., V, p. 457.

84 Ver o texto citado anteriormente, p. 32. Também: *Caderno* II, p. 105 (nota 215) e *Précis d'Histoire de Philosophie moderne*, t. I, pp. 174–175.

85 Ver, acima, pp. 34–35.

86 As aplicações concretas do princípio de razão suficiente são do âmbito dos métodos do infinitismo leibniziano, como correspondentes "passagens ao limite". Ver *Caderno* II, pp. 105–107.

87 "As ideias puras [...] que oponho aos fantasmas dos sentidos" (N.E., I, cap. I. G., V, p. 73).

88 Ver acima, pp. 36–37.

89 *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*.

90 Ver nosso *Précis d'Histoire de la Philosophie moderne*, Louvain, 1933, t. I, pp. 161–164.

91 *Nova dilucidatio*, sect. I, prop. 1. Ed. Ak., Bd, I, p. 389.

92 Ibid., scholion.

93 Op. cit., p. 390.

94 Ibid.

95 Op. cit., p. 389.

96 Ibid., p. 390.

97 *Nova dilucidatio*, sect. I, prop. III, scholion. Ak., Bd. I, p. 391. *O ponto de partida*, *Caderno* IV — 4.

98 Ibid.

99 Leibniz, *Philos. Schriften*, Ed. Gerhardt, t. VII, p. 200.

100 Cf. Op. cit., p. 390: "Prop. III. Principii identitatis ad obtinendum in veritatum subordinatione principatum prae principio contradictionis praeferentiam ulterius stabilire".

101 Ver *Caderno* III, 3a ed., pp. 31–32.

102 *Ueber die Deutlichkeit...*, Ak., Bd. II, p. 290.

103 Op. cit., pp. 284, 286, e cf. *Caderno* III, p. 29.

104 Segundo Kant, esta seria verdadeiramente uma "metafísica", cuja certeza cederia apenas diante da certeza matemática. O privilégio da matemática reside no fato de que, sendo o objeto matemático totalmente construído por nós, sua definição nos é perfeitamente clara e distinta, ao passo que a noção metafísica, imposta de fora ao nosso espírito, permanece eivada de obscuridade. Se a análise da noção metafísica pudesse aprofundar-se a ponto de banir qualquer traço de "confusão", o método da metafísica encontraria, de um salto, o da matemática (cf. *Ueber die Deutlichkeit...*, ed. cit., p. 291).

105 KRV, "Methodenlehre", I, 1: A, p. 731; B, p. 739.

106 Grifo nosso.

107 Op. et loc. cit., nota 1. Comparar com a doutrina leibniziana das "verossimilhanças", antecipações hipotéticas, mais ou menos prováveis, da verdade racional. Cf. *Caderno* II, e anteriormente, pp. 36–37.

108 Da 2a ed.

109 KRV, B, p. 138.

110 KRV, B, p. 135.

111 KRV, *Vorrede*, B, p. XVII.

112 Op. cit., p. XVIII.

113 Ver mais adiante, pp. 89–91.

114 *Ueber eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, Königsberg, 1790. Cf. Ak., Bd. VIII, pp. 390–394.

115 *Ueber die fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff*, publicado por F. T. Rink, conforme o desejo de Kant, em 1804.

116 Op. cit., "Erster Entwurf", IIe Abteilung. Cf. Ak., Bd. XX, 1942, p. 285 ou Ed. Cassirer, Berlim, 1922, Bd. VIII, p. 167.

117 Dão testemunho disso os escritos do período pré-crítico; ver *Caderno* III, livro I. Kant conhecia também a oposição leibniziana entre "reino da natureza" e "reino da graça": ele mesmo vinculava o "reino da graça" ao âmbito prático da razão, isto é, à metafísica do "soberano bem" e dos "postulados morais". Ver, por exemplo, KRV, B ("Méthodol.", II, 2), p. 84.

118 *Entdeckung...*, Ak., Bd. VIII, p. 244 (linhas 27–37).

119 Op. cit., p. 245 (linhas 10–17).

120 *Vorarbeiten zur Schrift gegen Eberhard*, "Handschr. Nachlass", Bd. VII. Ak., Bd. XX, pp. 363–364.

121 Loc. cit. (no parêntese figurado acima por reticências).

122 *Entdeckung...*, Ak., Bd. VIII, p. 241. Cf. p. 245.

123 Nesse aspecto, eco de Baumgarten: "Eberhard exponiert seinen Baumgarten". Cf. *Vorarbeitne...*, ed. e vol. cit., p. 365.

124 *Entdeckung...* Ak., Bd. VIII, p. 244. Leibniz, diz Kant em algum lugar dos *Fortschritte*, acreditou que fazia metafísica quando fazia apenas lógica.

125 Ao menos a partir do momento em que Leibniz introduziu, em sua matemática universal, o "cálculo do infinito"; antes ele se atinha às cercanias mais imediatas da aritmética lógica de Hobbes, sem, todavia, compartilhar do nominalismo extremo deste último.

126 Lembremo-nos de que Wolff acreditou melhorar a doutrina de Leibniz ao tentar reduzir o princípio de razão suficiente ao princípio de contradição por um simples jogo de substituição de conceitos.

127 *Vorarbeiten...*, ed. e vol. cit. Ak., Bd. XX, p. 366.

128 Op. cit., p. 376. Cf., em Leibniz, a teoria das "verossimilhanças" e o fundamento racional dos juízos contingentes.

129 "Kant an J. S. Beck", 9. v. 1791. *Briefwechsel*, 112. Ak., Bd. XI, p. 256.

130 *Briefwerchsel*, IV, Anmerkungen. Ak., Bd. XIII, pp. 298–299.

131 Esses esforços desembocarão nos três volumes das *Erläuterungen* de Beck: falaremos disso mais adiante.

132 "Kant an J. S. Beck", 27, IX, 1791. *Briefwechsel*, 112, Ak., Bd. XI, p. 290.

133 Ver *Caderno* III, pp. 27–28.

134 Ver *Caderno* III, p. 29.

135 Ver *Caderno* III, pp. 31–32.

136 Ver *Caderno* III, pp. 34–36.

137 Ver *Caderno* III, pp. 50 e ss.

138 Ver *Caderno* III, pp. 34–35.

139 *Philosophische Versuche uber die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Leipzig, 1777.

140 "Kant an M. Herz", 20, VIII, 1777. *Briefwechsel*, 12, Ak., Bd. X, p. 213.

141 Essa esperança, como se sabe, não pôde realizar-se antes de 1781.

142 Ver, por exemplo, KRV, A. *Vorrede*, pp. XX–XXI; B, *Vorrede*, pp. XXII–XXIV; "Einleitung", A, pp. 11–13; B, pp. 25–26; "Methodenlehre", III, A, pp. 832–848; B, pp. 860–875.

143 KRV, B, p. 860.

144 Ibid.

145 Op. cit., p. 861.

146 Op. cit., p. 861.

147 Op. cit., p. 566.

148 O *conceptus cosmicus* ("Weltbegriff") a que Kant se refere nada tem de um conceito "cosmológico". Trata-se, como diz uma nota da p. 868, de um conceito de interesse universal, um conceito a que ninguém pode ser indiferente. Os conceitos de escola ("Schulbegriffe") correspondem ao interesse de grupos particulares. Uma distinção análoga, herdada de Wolff, é feita entre a filosofia considerada como "Weltweisheit" e a filosofia de escola. Veremos que o ideal perseguido por Kant em seus últimos anos (ver mais adiante o *Opus postumum*) é mais do que nunca uma *Weltweisheit* integral, que abrange todos os interesses especulativos e práticos do homem como tal.

149 Op. cit., pp. 867–868.

150 Op. cit., p. 868.

151 A *Crítica do juízo* assinala fortemente a ideia de "sistema", estendida aos dois aspectos da razão. Ver, por exemplo, *Einleitung*, IX (Ak., Bd. V, pp. LIII–LVII). Não se deve esquecer que, no âmbito da razão especulativa, a perfeita unidade sistemática, segundo Kant, não é uma exigência dos objetos, nem uma exigência do entendimento (*Verstand*) como faculdade do conhecimento objetivo, mas apenas o limite ideal de uma tendência subjetiva da razão, ordenadora dos conceitos: ver, por exemplo, KRV, A, pp. 645–648.

152 KRV, B, "Methodologie", p. 869.

153 Cf. KRV, A, pp. 13–14; B, pp. 27–28.

154 Loc. cit.

155 Quanto a esse assunto, reunimos uma documentação detalhada, que pereceu no incêndio de maio de 1940 [ver "Prefácio dos editores"]. Na impossibilidade de reconstituí-la, contentar-nos-emos em relembrar em poucas palavras as principais objeções a que Kant reagiu, em seus escritos filosóficos, de 1781 a 1793 aproximadamente. Para uma apresentação mais completa dessas objeções, ver principalmente: J. E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, IIIe Abteilung, Bd., I, Leipzig, 1848. Faksimile Neudruck, Stuttgart, 1931, §12–21. — Benno Erdmann, *Kant's Kritizismus in der ersten und in der zweiten Auflage der* KRV, Leipzig, 1878. — H. J. de Vleeschauwer, *La*

déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant, tomos II e III, Anvers e Paris, 1936–1937. Ver as tabelas alfabéticas muito completas, no fim do tomo III. — H. Vaihinger, *Commentar*, Bd. I, pp. 16, 19–20, 59–66; Bd. II, pp. 531–540. Ver ademais a indicação das controvérsias, no próprio comentário textual, em diferentes lugares dos dois "*Vorrede*", A e B, da *Einleitung* e da *Estética transcendental*, onde se toca em problemas gerais de crítica. Observar, em particular, os "Excursus" do tomo I (pp. 269–292, 384–450) e do tomo II (pp. 35–55, 56–88, 89–111, 142–151, 399–410, 436–441). Para tudo o que diz respeito ao problema moral, em Kant, em seus contemporâneos e em seus comentadores, é preciso relembrar as ricas indicações distribuídas no texto e as notas de uma obra que permaneceu clássica: v. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*. Paris, 1921 [1905].

156 Na KRV, ed. A e B (cf. *Caderno* III, livro IV, cap. 1). Ver as observações de Kant, por ocasião da resenha de Garve, no "Apêndice" dos *Prolegômenos* (Ak., Bd. IV, sobretudo pp. 373–375).

157 Ver a "Einleitung" de B. Erdmann em sua edição dos *Prolegômenos*, Leipzig, 1877.

158 Por exemplo: *Prolegomena*, §13, Anmerkung II. Ak., Bd. IV, p. 289. — "Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist já gerade das Gegenteil davon", pontua o realista ignorado (ibid.). Uma declaração não menos categórica é feita, em 1785, no *Grundlegung sur Metaphysik der Sitten* (Ak., Bd. IV, p. 451): Vaihinger ressalta justamente sua perfeita nitidez (*Commentar*, II, p. 21).

159 2a ed., 1784.

160 Platner não manteve essa avaliação. Cf. *Lettre de Schutz a Kant*, 18, II, 1785 (Ak., Bd. X, *Briefwechsel*, 12, p. 399).

161 Foi a esse Eberhard que Kant respondeu, em sua dissertação de 1790: "Ueber eine Entdeckung...", de que trataremos mais adiante.

162 Em seu *Anti-Kant*, Munique, 1788.

163 Jena, 1785.

164 *Lettre de Ulrich à Kant*, 21, IV, 1785 (Ak., Bd. X, *Briefwechsel*, 12, p. 402).

165 Feder só concebia o *a priori* num sentido psicológico: a noção lógica do transcendental lhe escapava.

166 *Lettre de Kant à Schütz*, 25, VI, 1787 (Ak., Bd. X, *Briefwechsel*, 12, p. 490).

167 Voltaremos a esse ponto. Cf. Vaihinger, *Commentar*, II, pp. 438–439.

168 Riga, 1784.

169 Tomo I de *Verstand und Erfahrung*, Leipzig, 1799.

170 *Jacobi's Werke*, Bd. II, Leipzig, 1815, p. 304.

171 Segundo J. E. Erdmann, op. supra cit., pp. 329 e ss.

172 Expusemo-los no *Caderno* III, livro I.

173 Ed. A, 1781.

174 Ver *Caderno* III, pp. 76–78.

175 Essa interpretação — que se depreende com menos nitidez da edição da *Crítica* do que da edição B e dos *Prolegômenos* — é, aliás, controversa em suas duas partes (cf. Vaihinger, *Commentar*, I, pp. 384–404). Mais de um comentador julga que a existência de "ciências puras" só pode significar aqui (e, em todo caso, não significa na edição A) a *pretensão* delas ao valor lógico de verdadeiras ciências; outros, mais corretamente, a nosso ver, pensam que esse mesmo *valor lógico* é pressuposto por Kant no que tange à matemática e à física pura. Quanto à relação das duas últimas ciências com a experiência possível (isto é, quanto a seu *valor objetivo* propriamente dito), ele está tacitamente implicado na afirmação de seu valor lógico como "ciências".

176 S. Maimon, *Kritische Untersuchungen* ü*ber den menschlichen Geist*, Leipzig, 1797. Ver principalmente p. 134, pp. 148 e ss. Essa observação havia sido formulada por Maimon desde 1790 em seu *Versuch über die Transcendental Philosophie*, Leipzig.

177 Ver *Caderno* III, pp. 57–60 (carta a Herz, de 21/02/1772).

178 KrV, A, p. 51.

179 Ver *Caderno* III, pp. 161–163, especialmente p. 163.

180 A raiz dessa oposição (a existência de coisas em si) permanece tão vívida em 1790 (termo do período estudado neste capítulo III) quanto podia sê-lo em 1772, em 1781 ou em 1783 (*Prolegômenos*). Com efeito, lê-se na resposta a Eberhard (*Ueber eine Entdeckung...*, 1790): "(Seja qual for a proveniência da matéria sensível, 'é preciso chegar a coisas em si'). Isso é precisamente o que a *Crítica* sempre afirmou; mas ela não remete esse fundamento (*Grund*) do elemento material das representações sensíveis às coisas em si, que seriam, por sua vez, objetos dos sentidos, mas a algo de metassensível, fundamento das representações sensíveis, embora fora do alcance de nosso conhecimento. A *Crítica* diz: Os objetos, como coisas em si, *fornecem* a matéria das intuições empíricas [...], mas eles não são essa matéria" (Op. cit., Ak., Bd. VIII, p. 215).

181 P. 58, nota 175.

182 *Commentar*, I, pp. 186–189, 225–227, 386– 412.

183 *Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung*, em *Kant-Studien*, Bd. I, 1897, especialmente pp. 41–50.

184 Ver *Caderno* III, pp. 105–108.

185 “Wenn wir von allem Inhalt eines Urtheils überhaupt abstrahieren und nur auf die blosse Verstandesform darin achtgeben...” (KRV, B, §9, p. 95), então aparecem os “Stemmbegriffe des reinem Verstandes” (KRV, B, §10, p. 107).

186 Nossos juízos concretos, formulados na consciência, são sempre “esquematizados”; isso porque todo objeto, mesmo metempírico ou simplesmente ideal, é representado em nós segundo alguma das categorias: realidade, substância etc., cuja aplicação exige o recurso aos esquemas.

187 De fato, as categorias da modalidade representam, não a estrutura interna do objeto, mas sua relação com as faculdades cognoscentes, isto é, uma qualidade lógica do ato transcendental expressa pela cópula dos juízos; o próprio Kant assinala essa particularidade: “Die Modalität der Urtheile ist eine ganz besondere Function derselben, die das Unterscheidende an sich hat, dass sie nichts zum Inhalte des Urtheils beiträgt..., sondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht”. KRV, B, pp. 100–101.

188 KRV, A, p. 76; B, §9, p. 110.

189 Ed. A e B.

190 Essa dificuldade parece antes reforçada, na edição B, § 24, pela distinção entre “síntese intelectual” (categoria + intuição em geral) e “síntese figurada” (categoria + intuição espaço-temporal pura). Cf. § 23.

191 KRV, A, p. 230; B, p. 282.

192 KRV, A, p. 95.

193 Ibid.

194 1786. Cf. *Vorrede*, próximo do fim.

195 Cf. *Caderno* III, pp. 112–113.

196 O “sentido íntimo” é “o conjunto de todas as representações (*der Inbegriff aller Vorstellungen*)”. KRV, A, p. 177.

197 Cf. B. Erdmann, *Kants Kritizismus...*, pp. 52 e ss.; Pe. Lachièze-Ver, *L’idéalisme kantien*, cap. III, pp. 149–207.

198 Relembremos que a *vinculação* (*Verbindung*) é um ato da espontaneidade do sujeito, que fornece “a representação da unidade sintética da diversidade”. Cf. *Caderno* III, pp. 116–117.

199 O texto de Kant exigia, aqui, um retoque. Como a leitura que corresponde à tradução de Barni nos parece improvável, corrigimos em conformidade com a leitura de Görland, de Erdmann, de Vaihinger.

200 KRV, B, §24, p. 154.

201 Op. cit., p. 155.

202 Op. cit., pp. 155–156.

203 “Não entendo como se pode encontrar tanta dificuldade para admitir que o sentido íntimo é afetado por nós mesmos. Todo ato de atenção pode nos fornecer um exemplo disso” (KRV, B, §24, p. 56, nota. Cf. também *Prolegômenos*, Ak., Bd. IV, p. 134, nota).

204 KRV, B, §25, pp. 157–158.

205 Op. cit., pp. 158–159.

206 Loc. sup. cit.

207 Cf. KRV, B, pp. 407–410.

208 KRV, B, p. 404.

209 São, na realidade, graus de reflexão do Eu. Cf. *Anthropologie*, §4, nota final (Ak., Bd. VII, p. 141).

210 O “Eu em si” não é mais “determinável” pela sensação interna do que a coisa em si pela sensação externa.

211 Isso porque o Eu determinante é o sujeito transcendental, não um “sujeito em si”.

212 Isto é, como algo que forma, com o Eu transcendental, um único e mesmo sujeito.

213 Isto é, exterior tanto ao Eu empírico como ao Eu transcendental.

214 Cf. Lachièze-Rey, op. cit., p. 168.

215 P. Lachièze-Rey, op. cit., pp. 163–164.

216 Eu empírico e Eu transcendental.

217 Kant, *Anthropologie*, §4, nota final (Ak., Bd. VII, pp. 141–142).

218 Pp. 67–69.

219 Nesse sentido, se não nesses termos, desenvolvem-se perspicazes observações de B. Erdmann (*Kritizismus*, pp. 220–221) e de De Vleeschauwer (*Déduction transcendentale*, passim, sobretudo II, pp. 408 e ss., 592–593, e III, pp. 228–229).

220 “Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus, so fern es bloss möglich ist, sich ihrer bewusst zu werden” (KRV, A, p. 123).

221 Ver anteriormente, pp. 67–69.

222 Não prejulguemos nada do que talvez aprendamos nas duas outras *Críticas* e nos trabalhos ulteriores do filósofo.

223 *Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff*, Ak., Bd. xx, p. 270.

224 Ibid. O "sujeito puro" é aqui concebido como "sujeito em si"; poucos anos depois, no *Opus postumum*, assumirá a função de "coisa em si".

225 Ver *Caderno* III, p. 57–60.

226 *Kant an M. Herz*, 21/11/1772. Ak., Bd. x (*Briefwechsel* 12), p. 124.

227 Ibid., p. 125.

228 Como o demonstra o *Duisburgsche Nachlass*. Ver Th. Haering, *Der Duisburgsche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775*. Tübingen, 1910, pp. 122 e ss. e H. J. De Vleeschauwer, *La Déduction transcendentale*, t. I. Anvers-Paris, pp. 263–265.

229 KRV, A, p. 19.

230 Grifo nosso. O emprego reiterado da palavra "objeto" nesse texto pode desconcertar o leitor. Ou Kant fala de "objetos" na linguagem do senso comum, isto é, de "coisas em si"; ou então, se dá a essa palavra uma significação técnica, entende por "objetos", na primeira frase, os *objetos fenomênicos*, imanentes, e, nas frases seguintes, as coisas em si que "afetam" a sensibilidade. Ver, quanto a isso, Vaihinger, *Commentar*, I, pp. 6–9.

231 KRV, A, pp. 50–51.

232 KRV, A, pp. 33, 74–75.

233 KRV, B, p. 137.

234 Trata-se manifestamente aqui dos "objetos em si". Ver acima, p. 73, nota 230.

235 KRV, A, p. 51; B, p. 75.

236 E. Adickes, *Kants Lehre von der doppellen Afection unseres Ich*. Tübingen, 1929. Cf. em particular (IIe *Abschnitt*) a distinção entre "die transzendente Affektion" e "die empirische Affektion".

237 KRV, A, pp. 129–130.

238 Note-se que neste trecho específico, tal como aparece na citação anterior a esta, mais extensa, a palavra consignada não é "consciência", mas "conhecimento" — NT.

239 Loc. cit. Para os filósofos empiristas, a noção de *objeto* era a de uma *possibilidade permanente* de sensações determinadas. Kant enuncia aqui uma concepção análoga. Em outro lugar (KRV, B, p. 345), ele escreve: "O erro (geralmente cometido) [...] consiste em acreditar que os objetos, isto é, *intuições possíveis*, devem regular-se com base em conceitos — não os conceitos com base em intuições possíveis — como na única condição que fundamenta o valor objetivo deles. (Isso parece nos remeter às condições da intuição sensível; mas leiamos a continuação do texto). A causa desse erro, por sua vez, é que a apercepção — e, com ela, o

pensamento — precede toda ordem determinada possível das representações. Concebemos, portanto, *alguma coisa em geral* e determinamos isso de maneira sensível etc.".

240 Citado no *Caderno* III.

241 KRV, A, p. 93; B, p. 126.

242 Ibid.

243 KRV, B, p. 128.

244 Similarmente, na consciência objetiva *de nós mesmos* (conhecimento do "Eu empírico"), "aquilo que constitui o objeto não é a consciência do Eu *determinante*, mas apenas a do Eu *determinável*, isto é, a da minha intuição interior, na medida em que (notemos isto) o diverso que ela contém pode ser vinculado em conformidade com a condição geral da unidade da apercepção no pensamento" (KRV, B, p. 407).

245 *Prolegomena*, §18 e 19. Ak., Bd. IV, p. 298.

246 Ver, por exemplo, *Prolegomena*, §18 e ss. Ak., Bd. IV, pp. 297 e ss.; KRV, A, pp. 68–69; B, pp. 93–94. Esta última passagem, que se desenvolve num horizonte lógico e formal, introduz à "Dedução metafísica das categorias". Vários comentadores a aproximam das duas primeiras páginas do capítulo sobre o esquematismo (KRV, A, pp. 137–140; B, pp. 176–179), em que o problema das relações entre intuições empíricas e conceitos puros é estabelecido em termos de "subsunção".

247 Em uma carta de 11/x/1797 a Tieftrunk (Ak., Bd. XII, *Briefwechsel* III2, pp. 224–225), Kant busca esclarecer o que ele denomina uma "passagem difícil" da teoria do esquematismo, pela distinção entre "subsunção lógica", que, na suposição de que os termos sejam homogêneos, é direta, e a "subsunção transcendental", que, por unir termos "heterogêneos", exige a mediação de um terceiro termo (aqui, a "determinação transcendental do tempo") capaz de resgatar a desnivelação dos dois extremos.

248 O modo de cognoscibilidade *quoad nos* da unidade formal da consciência, como forma universal de subsunção, não é tão evidente; a menos que a proposição: "Todo objeto consciente se relaciona com a unidade formal da consciência" tenha exatamente o mesmo sentido que a tautologia: "Todo objeto consciente é consciente". Mas esse não é o pensamento de Kant. Sob esse aspecto, a exegese de passagens como KRV, B, §16, com a nota da p. 134, talvez não seja tão fácil como vários creem.

249 Essa é, no fundo, a objeção que Kant irá contrapor ao "ponto de vista" (*Standpunkt*) demasiado exclusivamente subjetivo e "construtivo" de S. Beck (cf. mais adiante, por exemplo, pp. 128, 144–146).

250 Ver p. 134.

251 Cf. *Caderno* III, p. 118–119, nota 61.

252 KRV, A, pp. 77–79. Passagem retomada em B, pp. 102–105.

253 KRV, B, §15, pp. 129–131; §16, pp. 133–135; §17, pp. 136–138. Ver *Caderno* III, p. ###, "Observação", e comparar com as páginas 109 e 120–121. (A primeira edição do *Caderno* III, pp. 117–118, expõe a mesma doutrina, mas sem intercalar os textos justificativos).

254 Loc. cit. Alguns anos depois, a síntese, entendida nesse sentido, será designada como um *Zusammensetzen* (e não um "Zusammengesetzt sein").

255 KRV, B, §15, p. 131.

256 KRV, B, §16, p. 133, nota.

257 Cf. KRV, B, §15, pp. 76–78, 82–85, 92–94; A, pp. 131, 398.

258 KRV, B, §20, p. 143.

259 Ibid.

260 KRV, A, p. 398.

261 KRV, B, §17, pp. 138–139.

262 Ibid., p. 139.

263 Ed. B.

264 KRV, B, §16, p. 133, nota.

265 Loc. cit.

266 Ver acima, pp. 80–81, o texto citado: "Also müssen wir diese Einheit noch höber suchen, nämlich in demjenigen was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urtheilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes sogar in seinem logischen Gebrauche enthält" (KRV, B, §15, p. 131).

267 KRV, B, §15, pp. 129–130.

268 KRV, B, §16, pp. 135–136.

269 Anteriormente, pp. 81–82.

270 Ver KRV, A, p. 151; B, p. 191.

271 Pp. 80–81.

272 Ak., Bd. xx, p. 278.

273 KRV, B, §15, p. 130, nota. Aproximar isto da pura "relação de identidade" definida por S. Tomás (*S. Th.*, I, q. 28, a. 1, ad 2): "Relatio quae importatur per hoc nomen idem [...] non potest consistere nisi in quodam ordine quem ratio adinvenit alicujus ad seipsum *secundum aliquas ejus duas considerationes*" (grifo nosso).

274 KRV, A, pp. 116–117.

275 Ibid., p. 118. Essa síntese deve ser *a priori*: "Es kann aber nur die *produktive Synthesis der Einbildungskraft a priori* stattfinden" (Ibid.).

276 Ibid., e cf. p. 119.

277 Cf. por exemplo KRV, B, §15, p. 130.

278 Ver as referências dadas, p. 78, nota 245 e p. 79, nota 246.

279 Esse ponto de vista ainda domina na seção de KRV, B, intitulada: "Von dem logischen Verstandesgebrauch überhaupt", diretamente antes do §9.

280 "Subjetiva", isto é, puramente associativa, sem nenhuma necessidade objetiva.

281 KRV, B, §19, pp. 141–142.

282 *Reflexionen*, Ed. B. Erdmann, Bd. II, nº 321, 325, 326.

283 Vaihinger, *Commentar*, II, p. 437.

284 KRV, A, p. 81; B, p. 107.

285 Cf. *Proleg.*, I, §10, Ak., Bd. IV, p. 283.

286 Cf. Vaihinger, op. cit., II, pp. 438–439; De Vleeschauwer, *La Déduction transcendentale*, t. II, p. 117 e t. III, pp. 215–216.

287 Sobre a interpretação discutida da aprioridade que convém aos princípios sintéticos da "Allgemeine Bewegungslehre" (KRV, B, §5, p. 49), ver Vaihinger, op. cit., II, pp. 387–389.

288 As objeções de Schütz diziam respeito precisamente à possibilidade da geometria como ciência pura e, em particular, à possibilidade de uma construção *a priori* da "linha".

289 KRV, B, §24, p. 155, nota; comparar as notas das páginas 156, 157, 160.

290 Essa produção é da mesma ordem que a "acquisitio originaria" de que se tratará mais adiante. Kant fala também de "*Data a priori* (*der praktischen Vernunft*)", em KRV, B, *Vorrede*, pp. xxviii–xxix.

291 Ed. B.

292 Ver acima.

293 krv, B, Vorrede, pp. xxvi–xxvii, e nota da p. xxvi..

294 LOC. CIT.

295 *Bemerkungen zu Jacobi's Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden*. Ak., Bd. VIII, p. 154.

296 Ibid.

297 KRV, A, pp. 253–254, 643 e ss.

298 B, p. 307.

299 *Ueber eine Entdeckung, noch der alle neue Kritik der r.* v. *durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.* Ak., Bd. VII, pp. 185–251.

300 Em seu *Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften*, na palavra "a priori" (2a ed., Jena, 1788, pp. 9–16).

301 Esse tema comparativo permaneceu clássico, até nossos dias, na "literatura" do kantismo. Ver Vaihinger, *Commentar*, II, pp. 81–101, pp. 81–101 ("Wie verhält sich Kants A priori zum Angeborenen?").

302 Ver anteriormente, pp. 42–46.

303 Assim se expressa o Sr. De Vleeschauwer (*La déduction transcendentale...*, t. III, 1937, p. 434), o mais recente crítico, pelo que sabemos, a ter feito um estudo aprofundado do "Streischrift" contra Eberhard.

304 B, p. 155; ver acima, pp. 86–87.

305 *Entdeckung...* Ak., Bd. VIII, pp. 222–223.

306 Como "formas de intuição" do dado múltiplo.

307 Como "intuições formais", segundo a terminologia encontrada anteriormente.

308 *Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff.* Ak., Bd. XX, p. 276. Cf. pp. 268–270, 271–272. Ver também *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik.* Ak., Bd. XX, p. 337, 1. 4–14; p. 339, 1. 18–33 a p. 340, 1. 1–24.

309 Uma distinção bem parecida é frequente entre filósofos modernos de tendência idealista. Por exemplo (seja antes de Kant, seja neste último): o sentido *subjetivo* e o sentido *formal* do "cogito" (em francês, o "je" e o "moi"); os "números numerantes" e os "números numerados"; o espaço e o tempo como "formas de intuição" e como objetos de "intuição formal"; o espaço "espacializante" e o "espaço espacializado"; os conceitos "abstrativos" e conceitos "abstratos"; a síntese pura, como "ato sintético" e como "unidade formal de síntese". Um escolástico lembrar-se-á de que toda operação imanente é *ato* e *qualidade*; e, mais profundamente, que todo *ser* (finito) é concebido como *esse* (ato) e como *essence* (for ma).

310 *Fortschritte...*, Ak., Bd. XX, p. 272.

311 Seria possível indagar, todavia, se essa "autodeterminação *a priori*" do sujeito, visto que é logicamente anterior à intuição empírica, não envolve a questão do "sujeito em si", tanto quanto envolve, por exemplo — como Kant reconhece (KRV, B, pp. 429–431) —, nossa "espontaneidade" moral que se põe "völlig a priori in Ansehung unseres eigenen Daseins als

gesetgebend" (p. 430). No entanto, o paralelismo entre esses dois casos não é suficientemente completo para que nos demoremos aqui na investigação de suas consequências possíveis.

312 Ver acima, pp. 80–81, 83–86.

313 Ver acima, pp. 82, 83–86. Cf. *Caderno* III, pp. 26–29.

314 Encontramos um exemplo disso, pp. 81–84.

315 Isso porque o "transcendental" não é pura e simplesmente o "a priori": é o "a priori" considerado como *condição de possibilidade* dos objetos no pensamento.

316 Ver, adiante, p. 80.

317 Ver *Caderno* III, p. 109. Cf. anteriormente, pp. 62–63, 65.

318 Ver adiante, pp. 77–78, 82. Cf. p. 71.

319 Ver adiante, p. 79 e nota 246.

320 Ver anteriormente, pp. 43–44.

321 Ver anteriormente, pp. 92-93.

322 Ver anteriormente, pp. 67–69.

323 Ver anteriormente, pp. 71–72.

324 Ver *Caderno* III, p. ###–###.

325 Ver *Caderno* III, p. 189–190.

326 KRV, B, p. 673.

327 Ibid. Cf. anteriormente, pp. 47–48.

328 Ibid.

329 KRV, B, pp. 674–675.

330 KRV, B, p. 678.

331 KRV, B, p. 691.

332 Ibid.

333 Ibid., p. 693.

334 KRV, B, pp. 693–694.

335 KRV, B, p. 714.

336 KRV, B, p. 716.

337 KRV, B, pp. 704 e ss.

338 A expressão é de Kant. Cf. KRV. B, p. 691.

339 *Caderno* III, livro I, cap. 3, §5 e 6.

340 "Dialética transcendental", "Apêndice" e "Metodologia", cap. II, 2a seção.

341 Por exemplo, KRV, A, pp. 633–634; B, pp. 661–662.

342 KRV, A, pp. 672–673; B, pp. 700–701.

343 KPV, pp. 6–7, 261.

344 *Kr.* U, §90–91.

345 *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905, p. 444.

346 KRV, B. 836.

347 KPV, p. 220.

348 Por exemplo, a de traçar um círculo, de erguer uma perpendicular sobre uma reta, etc.

349 KPV, p. 20, nota.

350 KPV, p. 241, título VII.

351 KPV, pp. 241–242.

352 Ibid.

353 Ibid.

354 Ibid.

355 KPV, pp. 243–244.

356 Ibid.

357 Op. cit., pp. 244–245.

358 Op. cit., pp. 246–248.

359 Op. cit., p. 251.

360 Ibid.

361 Op. cit., p. 252.

362 Op. cit., pp. 255–256.

363 Op. cit., p. 256.

364 Op. cit., p. 257.

365 Ibid.

366 Ibid.

367 Op. cit., p. 258.

368 Cf. op. cit., pp. 258 e 259, nota.

369 Algumas definições de Kant: "A crença (*das Fürwahrhalten*), ou o valor subjetivo do juízo, sob o aspecto da convicção (que tem, ao mesmo tempo, valor objetivo), apresenta os três graus seguintes: *opinião* ("Meinen"), *fé* ("Glauben") e *saber* ("Wissen"). A opinião é uma crença, acompanhada da consciência de sua insuficiência tanto subjetiva como objetiva. Quando a crença, subjetivamente suficiente, é tida ao mesmo tempo por objetivamente insuficiente, chama-se *fé*. Por fim, a que é suficiente tanto subjetiva como objetivamente se chama *saber*" (KRV, B, "Methodol.", p. 850). Em termos rigorosos, "é apenas *do ponto de vista prático* que se pode chamar de fé um assentimento teoricamente insuficiente. Ou esse ponto de vista prático é o da *habilidade* [*Geschicklichkeit*, ponto de vista *contingente*, que não pode embasar uma certeza], ou o da *moralidade* [*Sittlichkeit*, ponto de vista necessário absolutamente obrigatório]" (op. cit., p. 851). A "fé moral" é o assentimento, subjetivamente necessário, aos postulados do comando moral (cf. op. cit., p. 856). Na própria ordem teórica, encontra-se um assentimento análogo à "fé moral" e que se pode chamar de "fé doutrinal"; esta, fundamentada apenas numa "necessidade" ou numa conveniência, da razão especulativa, é mais que uma opinião e menos que uma certeza: diferentemente da "fé moral", "a fé puramente doutrinária tem em si algo de vacilante" (op. cit., p. 855).

370 KPV, pp. 260–261.

371 KPV, p. 262.

372 KPV, p. 263. Observe-se que esse trecho de frase enuncia todas as reservas com que a *Crítica* cerca a afirmação dos postulados: "[*eine*] *Maxime des Fürwahrhaltens in moralischer Absicht*".

373 *Caderno* III, livro V, §3.

374 *Kr. U.*, *Einleitung*, p. lv.

375 *Kr. U.*, §83, p. 388.

376 Op. cit., §84, p. 396.

377 Op. cit., §84, p. 399.

378 Op. cit., §85, p. 410.

379 Cf. op. cit., §86.

380 Ver op. cit., §87–91.

381 KPV, p. 218.

382 KPV, pp. 218–219.

383 Ver anteriormente, cap. II, §2, 2": "A ideia de sistema em Kant".

384 KPV, p. 263.

385 *Kr. U*, §84, p. 398.

386 V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905, p. 245. Grifamos algumas palavras.

387 KPV, *Vorrede*, p. 4.

388 Op. cit., p. 5.

389 Op. cit., p. 5, nota.

390 Op. cit., p. 4.

391 Ver, KRV, *Dialect. Transcendentale*, cap. II, 3a seção ("Anmerkung zur dritten Antinomie") e 9a seção, III, nas duas edições, A e B. A "Metodologia", na mesma obra (A e B), distingue "um uso transcendental [...] e um uso prático do conceito de liberdade". A liberdade *transcendental* designa a ideia problemática que resolve a terceira antinomia; a liberdade *prática*, ou o "livre-arbítrio" (KRV, A, p. 802), é uma vontade dirigida pela representação de móbeis suprassensíveis, não obstante as impulsões da sensibilidade. Se admitirmos que a representação dos motivos cai sob nossa consciência, diremos que "die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden" (cf. KRV, A, pp. 801–802. Aproximar isto de *Grundlegund der Metaphysik der Sitten*, 1785. Ak., Bd. IV, pp. 412–413).

392 KRV, A, p. 534; B, pp. 561–562.

393 KRV, B, pp. 566–569. O "caráter" de uma causa é "a lei segundo a qual se exerce sua causalidade" (KRV, B, p. 567).

394 KRV, B, p. 562.

395 KPV, pp. 58–59; cf. pp. 51, 53, 55 e *Kr. U.*, p. 412, a. Ver anteriormente, nº 1, e p. 111, nota 391.

396 KPV, pp. 238–239.

397 Essa distinção é expressamente formulada na *Crítica da razão prática*, e também nos *Fortschritte der Metaphysik seit Leibnit u. Wolff* (Ak., Bd. XX, p. 295). Reencontrá-la-emos no *Opus postumum*.

398 Ver *Kr. U.*, §90 e 91, 8. KRV, B, §16, p. 133, nota.

399 2a edição.

400 A edição dos *Fortschritte* por K. Vorländer (Leipzig: Philosophische Bibliothek, 1905) fornece à publicação de Rink úteis emendas.

401 Ver *Fortschritte...*, Ed. Rink. Ak., Bd. xx, pp. 281, 261–264.

402 Op. cit., p. 260. Ver também *Beylagen*, pp. 315–320.

403 Ibid.

404 Ibid.

405 Ibid.

406 Op. cit., p. 261.

407 Op. cit., p. 266. Grifamos algumas palavras.

408 Op. cit., p. 267.

409 Op. cit., pp. 267–268.

410 Cf. op. cit., pp. 268 e ss.

411 Os *Fortschritte* reúnem numa frase, cujas palavras são todas significativas, as relações expostas acima: "Das Subjective in der Form der Sinnlichkeit, welches a priori aller Auschauung der Objecte zum Grunde liegt, machte es uns möglich, a priori von Objecten ein Erkenntniss zu haben, wie sie uns erscheinen" (op. cit., p. 269).

412 Loc. cit., e cf. pp. 281–282, 286, etc.

413 Op. cit., pp. 269–270.

414 Op. cit., p. 268.

415 Op. cit., p. 270.

416 Ver pp. 67 e ss.

417 Op. cit., p. 270.

418 Op. cit., p. 275.

419 Op. cit., p. 271.

420 Op. cit., pp. 275–276.

421 Op. cit., p. 276.

422 Op. cit., p. 276.

423 Pp. 64–66, 93–96.

424 Op. cit., p. 272.

425 Op. cit., p. 278.

426 P. 119.

427 Op. cit., p. 276.

428 Ver mais adiante, pp. 124 e ss.

429 Op. cit., p. 293.

430 Ibid.

431 Ibid.

432 Op. cit., p. 293.

433 Ibid.

434 Ibid.

435 Ibid.

436 Op. cit., p. 194.

437 Ibid.

438 Op. cit., p. 295.

439 Op. cit., pp. 296–298.

440 Op. cit., pp. 296–297.

441 Por exemplo, op. cit., pp. 297, 299, 300.

442 Op. cit., pp. 298–299.

443 Op. cit., p. 306. O argumento *ad hominem* se torna uma verdadeira demonstração, quer teórica, quer prática, quando fundamentado no "homem em geral", não em algum indivíduo particular.

444 Op. cit., pp. 272–273. Cf. p. 281.

445 Ver, por exemplo, op. cit., pp. 306–307.

446 Ver op. cit., pp. 310–311, Anhang.

447 “Kant à Beck”, 9 de maio de 1791. Ak., Bd. XI. *Briefwechsel*, 112, p. 256; cf. p. 255.

448 Ibid. cf. “Kant à Beck”, 27 de setembro de 1791. Ak., Bd. XI, p. 290. Ver anteriormente, p. 46.

449 “Beck à Kant”, 1 de junho de 1791. Ak., Bd. XI, p. 262.

450 “Beck à Kant”, 6 de outubro de 1791. Ak., Bd. XI, p. 294.

451 “Beck à Kant”, 1 de junho de 1791. Ak., Bd. XI, p. 262.

452 Ibid.

453 “Beck à Kant”, 6 de outubro de 1791. Ak., Bd. XI, p. 292, 293.

454 “Kant à Beck”, 27 de setembro de 1791. Ak., Bd. XI, p. 291, e 2, XI, 1791, p. 304.

455 “Kant à Beck”, 27 de setembro de 1791. Ak., Bd. XI, p. 289.

456 Ibid., pp. 289–290. Cf. “Beck à Kant”, 11 de novembro de 1791. Ak., Bd. XI, p. 310.

457 Ver, por exemplo, “Kant à Beck”, 20 de janeiro de 1792. Ak., Bd. XI, p. 313.

458 “Beck à Kant”, 11 de novembro de 1791. Ak., Bd. XI, p. 311.

459 Ibid., p. 311, *Anmerkung Kants*.

460 “Beck à Kant”, 31 de maio de 1792, Ak., Bd. XI, p. 338.

461 “Kant à Beck”, 3 de julho de 1792, Ak., Bd. XI, pp. 347–348.

462 Conforme ele ensinava em seu curso de *Lógica*: “Assim como somente os objetos singulares, ou os indivíduos, são inteiramente determinados (*durchgängig bestimmt*), só há, de conhecimentos inteiramente determinados, as intuições, não os conceitos: nestes últimos, a determinação lógica nunca pode ser considerada completa” (*Logik*, §15, *Anmerkung*. Ak., Bd. IX, p. 99).

463 “Beck à Kant”, 31 de maio de 1792. Ak., Bd. XI, p. 338.

464 “Kant à Beck”, 3 de julho de 1792. Ak., Bd. XI, pp. 347–348.

465 Ibid.

466 Ak., Bd. XI, p. 314.

467 “Kant à Beck”, 20 de janeiro de 1792. Ak., Bd. XI, pp. 314–315. O texto original não é aqui muito luminoso. Nossa tradução pressupõe a leitura seguinte (linha 3): “[...] und diese Art (der Anschauung) a priori gegeben [...]”.

468 Ver anteriormente, pp. 116 e ss.

469 Ibid., p. 315.

470 Portanto, precisamente aquilo que Beck queria evitar reconhecer.

471 Ibid., p. 315. O leitor deve haver notado, nos textos de Kant, duas acepções, diametralmente opostas, das palavras "sujeito, subjetivo": por um lado, o sujeito aperceptivo, fonte de universalidade e de objetividade; por outro, o sujeito particular, sensível, princípio de passividade e de relatividade.

472 Isto é, pela "representação da unidade sintética de uma diversidade" (KRV, B, §15, p. 108).

473 Ver anteriormente, pp. 118 e ss.

474 "Beck à Kant", 11 de novembro de 1791. Ak., Bd. XI, pp. 311–312.

475 "Kant à Beck", 20 de janeiro de 1792. Ak., Bd. XI, pp. 313–314.

476 Loc. cit.

477 Ver anteriormente, p. 126.

478 "Beck à Kant", 31 de maio de 1792. Ak., Bd. XI, p. 339.

479 Ibid.

480 Ibid.

481 "Kant à Beck", 3 de julho de 1792. Ak., Bd. XI, p. 347.

482 Ibid.

483 "Kant à Beck", 16 de outubro de 1792. Ak., Bd. XI, p. 376.

484 "Beck à Kant", 10 de novembro de 1792. Ak., Bd. XI, pp. 384–385.

485 Cf., por exemplo, "Beck à Kant", 24 de agosto de 1793. Ak., Bd. XI, p. 443.

486 "Beck à Kant", 17 de junho de 1794. Ak., Bd. XI, p. 509.

487 Alusão a KRV, B, p. 134, nota.

488 Epist. cit., 1, c.

489 Epist. cit., 1, c.

490 Ibid., pp. 509–510.

491 Ibid.

492 Ibid.

493 Como lhe diria Beck numa carta de 24 de junho de 1797 (Ak., Bd. XII, p. 175): "Diese meine Methode, von dem Standpunkt der Categorien abwärts zu gehen, so wie Sie in Ihrem unsterblichen Werk aufwarts gehen".

494 "Kant à Beck", 1 de julho de 1794. Ak., Bd. XI, p. 514.

495 Ibid., p. 515.

496 Ibid. Comparar os *Prolegômenos*.

497 Ibid., pp. 515–516.

498 Ver, anteriormente, cap. III, §2, 50, "A bipolaridade do objeto", pp. 72 e ss.

499 "Beck à Kant", 16 de setembro de 1794. Ak., Bd. XI, pp. 523–525.

500 Ibid., pp. 524–525.

501 Cf. "Kant à Tieftrunk", 13 de outubro de 1797. Ak., Bd. XII, p. 207, a propósito de Reinhold e de Fichte.

502 Ver pp. 51–57.

503 Ibid., pp. 524–525.

504 "Lettre publique de J. A. Schlettwein à Kant", em 11 de maio de 1797. Ak., 13d. XII (*Briefwechsel*, III2), p. 364.

505 *Ueber das bisherige Schiksal der Kantischen Philosophie*, 1789.

506 "Reinhold à Kant", 9 de abril de 1789. Ak., Bd. XI, p. 18.

507 "Reinhold à Kant", 14 de junho de 1789. Ak., Bd. XI, p. 60.

508 Jena, 1789.

509 Ver, por exemplo, a carta de "Kiesewetter a Kant", 15 de dezembro de 1789. Ak., Bd. XI, p. 115: "Ueber H. E. Reinholds Theorie des Erkenntnisvermögens ist das hiesige [Berlim] Publikum getheilt, ein Theil lobt das Buch ausserordentlich, ein anderer Theil findet mehreres daran zu tadeln". Ele próprio formula uma objeção de fundo.

510 "Kant à Reinhold", 1 de dezembro de 1789. Ak., Bd. XI, p. III.

511 "Kant à Reinhold", 21 de setembro de 1791. Ak., Bd. XI, pp. 288–289.

512 "Kant à Reinhold", 27 de setembro de 1789 e 2 de novembro de 1791. Ak., Bd. XI, pp. 291 e 304.

513 "Kant à Reinhold", 28 de março de 1794. Ak., Bd. XI, pp. 494–495.

514 "Kant à Reinhold", 1 de julho de 1789. Ak., Bd. XII, p. 27.

515 “Kant à Markus Herz”, 26 de maio de 1789. Ak., Bd. XI, p. 49: “Não apenas nenhum de meus adversários me compreendeu tão bem nem captou melhor os problemas capitais, como poucos homens seriam capazes de proporcionar tanta perspicácia a problemas tão profundos como o Sr. Maimon”.

516 “Kant à Reinhold”, 28 de março de 1794. Ak., Bd. XI, p. 495.

517 Ver anteriormente, pp. 129 e ss.

518 Cf. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Jena, 1789: *Vorrede*, pp. 58 e ss.; *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, Bd. I (*das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*), Jena, 1790; Bd. II, Jena, 1794 (ver, em particular, a dissertação intitulada: *Systematische Darstellung der Fundamente der künftigen und der bishrigen Metaphysik*, II, pp. 73–158).

519 *Versuch...*, livro II, §XV, XVI, XVII.

520 *Beyträge...*, Bd. 1, IIe Abhandlung, p. 144. Na dissertação seguinte dos *Beyträge*, o princípio é formulado com uma sobrecarga que não modifica sua significação: “Im Bewusstsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beyde bezogen” (op. cit., Bd. I, Abh. III: *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*, p. 167).

521 Para o que segue, ver a dissertação de Reinhold: *Ueber das Verhältniss der Theorie des Vorstellung-svermögens zur Critik der reinen Vernunft*, em *Beyträge*, Bd. 1, Abh., IV, pp. 257–358.

522 “Der Gegenstand ist vorsteller, in wieferne sich eine Vorstellung auf ihn beziehen lässt; er ist *Ding na sich*, in wieferne sich der blosse Stoff einer Vorstellung, und also keine Vorstellung auf ihn beziehen lässt; er ist also als Ding na sich nicht vorstellbar” (*Beyträge*, Bd. I, Abh. III, p. 186).

523 *Versuch...*, livro II, §XIX–XX.

524 Op. cit., II, §XXIX–XXXI.

525 Op. cit., livro III.

526 Ver *Versuch*, livro III.

527 Sr. Nik. Harmann (*Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Bd. I, Berlim, 1923, pp. 13–15) assinalou isso mais enfaticamente do que costumavam fazê-lo os historiadores da filosofia, K. Fischer, por exemplo, que não está longe de ver aí um puro suplemento e, por conseguinte, uma impotência confessa da “teoria da representação” (cf. *Geschichte der neuern Philosophie. Neue Gesammtausgabe*, Heidelberg, 1890, Bd. V, pp. 158–159).

528 Cf. *Versuch*, livro III, pp. 522 e ss., 560 e ss.

529 “Maimon à Kant”, 20 de setembro de 1791. Ak., Bd. XI, pp. 285–286.

530 “Maimon à Kant”, 30 de março de 1792. Ak., Bd. XI, p. 390.

531 Ver principalmente, de Maimon: *Versuch über die Transcendentalphilosophie* (1790): *Streitereien auf dem Gebiete der Philosophie* (1793); *Die Categorien des Aristoteles* (1794); *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist* (1797); *Versuch einer neuen Logik, oder Theorie des Denkens* (1798).

532 “Kant à M. Herz”, 26 de maio de 1789, pp. 49–52, 54.

533 Cf. acima, pp. 124–125.

534 Por exemplo, em Jacobi, em 1787. Ver acima, pp. 55–57: essa palavra famosa de Jacobi será relembrada a Kant, pelo próprio Beck, numa carta de 20 de junho de 1797 (Ak., Bd. XII, p. 165).

535 “Beck à Kant”, 6 de outubro de 1791. Ak., Bd. XI, p. 293.

536 “Beck à Kant”, 16 de setembro de 1794. Ak., Bd. XI, p. 524. Quando, seis meses depois, Beck anuncia a publicação próxima do *Standpunkt*, não é sem uma ponta de preocupação que insta seu mestre a manter sua benevolência (“Beck à Kant”, 17 de junho de 1795. Ak., Bd. XII, p. 26). Uma nova carta, por volta da Páscoa do ano seguinte, relacionava-se ao que tudo indica ao envio do *Grundriss der critischen Philosophie* (Halle, 1796): o tom dessa carta, a última de Kant a Beck que nos foi conservada, permanece cordial. No entanto, no 20 de junho de 1797, eis uma longa defesa de Beck, no intuito de dissipar mal-entendidos e neutralizar o juízo — suposto hostil — do conhecido de Kant, John Schulze, sobre o *Standpunkt* e o *Grundriss* (“Beck à Kant”, 20 de junho de 1797. Ak., Bd. XII, pp. 162–171). Alguns dias depois, numa nova carta, Beck busca sua causa da de Fichte, mal classificada em Königsberg (“Beck à Kant”, 24 de junho de 1797. Ak., Bd. XII, pp. 173–176). A comoção, de que dão testemunho essas duas cartas, havia sido provocada por uma comunicação (cujo texto não possuímos) em que Kant censurava severamente o abuso feito de seu nome na publicação do *Standpunkt*... como terceiro tomo do l’*Auszug*..., *auf Anrathen Kants* (cf. “Beck à Kant”, 20 de junho de 1797. Ak., Bd. XII, p. 162; “J. H. Tieftrunk à Kant”, 20 de junho de 1797. Ak., Bd. XII, pp. 171–172).

537 O essencial do *Standpunkt* e do *Grundriss* se encontra resumido na longa carta de Beck a Kant, de 20 de junho de 1797. Ak., Bd. XII, em particular pp. 164 e 166.

538 *Standpunkt*..., seção II, pp. 123–124.

539 *Standpunkt*, seção II, pp. 120 e ss. Cf., anteriormente, pp. 131–134, o que foi dito sobre a “ursprüngliche Beyleguug”.

540 “Beck à Kant”, 17 de junho de 1795. Ak., Bd. XII, p. 25.

541 *Standpunkt*, pp. 141 e ss.

542 *Standpunkt*, pp. 145 e ss.

543 *Standpunkt*, p. 144.

544 *Standpunkt*, p. 120.

545 Cf. "Tieftrunk à Kant", 20 de junho de 1797, pp. 171 e ss.

546 A 5 de novembro de 1797: um fragmento dela é reproduzido em Ak., Bd. XII, pp. 212–219.

547 "Kant à Tieftrunk", 11 de dezembro de 1797. Ak., Bd. XII, p. 222.

548 Ibid.

549 Carta citada, Ak., Bd. XII, pp. 222–223.

550 Essa interpretação do texto nos é garantida pela passagem paralela de um primeiro rascunho, mais desenvolvido, dessa carta. Esse rascunho é reproduzido nos *Anmerkungen* do tomo IV da *Correspondance* (cf. Ak., Bd. XIII, pp. 468 e 471).

551 Carta citada, p. 223. É a objeção feita anteriormente por Kant ao próprio Beck: ver anteriormente, p. 128.

552 Vale lembrar que os juízos sintéticos logicamente válidos têm por fundamento uma intuição, seja *a priori*, seja *a posteriori*.

553 Carta citada, pp. 223–224. Nós sublinhamos alguns trechos.

554 Ibid., p. 224.

555 Ver o projeto de carta mencionado anteriormente, p. 145, nota 549. Cf. Ak., Bd. XIII, p. 471.

556 Ver anteriormente, p. 55.

557 Para o ponto de vista de Tieftrunk sobre a "coisa em si" e as "afecções" da sensibilidade, ver "Tieftrunk à Kant", 5 de novembro de 1797. Ak., Bd. XII, pp. 216–218.

558 J. G. Fichte, *Rezension des Acnesidemus, em Allgem. Literaturzeitung*, Iena, 1794. Cf. *Fichtes sämmtliche Werke*, herausgegeben von J. H. Fichte, Bd. I, p. 17.

559 Beck admite, como postulado da razão prática, um substrato absoluto — teoricamente incognoscível — da natureza. Não se pode dizer, portanto, que a ideia de uma "coisa em si" lhe seja totalmente estrangeira. Cf. "Beck à Kant", 20 de junho de 1797. Ak., Bd. XII, p. 166.

560 Ibid.

561 Cf. anteriormente, pp. 144–146.

562 Op. e ed. cit., pp. 19–20.

563 Ibid.

564 Op. cit., *Werke*, Bd. 1, p. 10.

565 Ibid., pp. 5–6.

566 Ibid., p. 8.

567 Ibid., p. 10.

568 Ibid., pp. 22–23.

569 Ibid.

570 Cf. "Fichte à Kant", 2 de abril de 1793 e 20 de setembro de 1793. Ak., Bd. XI, pp. 418 e 451–452. E também a resposta de Kant, de 12 de maio de 1793. Ak., Bd. XI, pp. 433–434.

571 "Fichte à Kant", 17 de junho de 1794. Ak., Bd. XI, pp. 511–512.

572 "Fichte à Kant", 6 de outubro de 1794. Ak., Bd. XI, p. 526.

573 Fichte acreditou encontrar aqui uma alusão à *Zweite Einleitung zur W. L.*, de que Kant teria, portanto, tomado conhecimento.

574 "Kant à Fichte", dezembro de 1797 [?]. Ak., Bd. XII, p. 222.

575 Carta citada, p. 221.

576 "Fichte à Kant", 1 de janeiro de 1798. Ak., Bd. XII, pp. 230–231.

577 "Beck à Kant", 24 de junho de 1797. Ak., Bd. XII, pp. 173 e 175.

578 Ibid.

579 "Mellin à Kant", 12 de junho de 1794. Ak., Bd. XI, p. 498.

580 "Erhard à Kant", 16 de janeiro de 1797. Ak., Bd. XII, p. 144.

581 Cf. "Weiss à Kant", 25 de julho de 1797. Ak., Bd. XII, pp. 185–186. Ver também (Ibid., p. 245) a avaliação hostil de J. Richardson, em 21 de junho de 1798.

582 Declaração citada, Ak., Bd. XII, pp. 367–368.

583 "Kant à Tieftrunk", 13 de outubro de 1797. Ak., Bd. XII, p. 207.

584 *A. L. Z.*, de 8 de janeiro de 1798, sobre as principais obras de Fichte de 1794 a 1795. Essa recensão é atribuída a Erhard.

585 "Kant à Tieftrunk", 5 de abril de 1798. Ak., Bd. XII, p. 241.

586 Citado em Ak., Bd. XIII (*Briefwechsel*, IV), p. 482.

587 O sentido desse trecho de frase pode ser esclarecido pela doutrina dos *Fortschritte* sobre as relações entre metafísica e filosofia transcendental.

588 *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*, 7 de agosto de 1799, em *Intelligenzblatt der A. L. Z.*, Jena, n. 100 (28 de agosto de 1799. Ak., Bd. XII, pp. 370–371).

589 Citado em Ak., Bd. XIII (*Briefwechsel*, IV), *Anmerkungen*, pp. 542–543.

590 Ibid., pp. 546–547.

591 Ibid., p. 547. Encontraremos, no Ak., Bd. XIII, pp. 542–550, outros detalhes ainda sobre as circunstâncias que precederam ou sucederam a *Erklärung* contra Fichte.

592 Cf. "Lettre de Fichte à Schelling", 20 de setembro de 1799. *J. G. Fichte. Briefwechsel. Kritische Gesammtausgabe, herausgeg. Von H. Schulz*, Leipzig, 1930, Bd. II, p. 168. Ver também uma carta anterior (op. cit., pp. 165–166).

593 Em uma carta de 12 de setembro de 1799 (*Fichtes Briefwechsel*, Bd. II, pp. 158–161).

594 Ver anteriormente, pp. 151–152.

595 Cf. Ak., Bd. XIII, p. 546.

596 "Nach den Buchstaben" (Ak., Bd. XII, p. 371).

597 Ver anteriormente, pp. 115–124.

598 *Metaphysik der Sitten*, cujas duas partes: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* e *Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre* foram publicadas em 1797.

599 *Die Religion innerhalb den Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; 2a ed., 1794.

600 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798.

601 Suas lições sobre a *Metafísica* (segundo o manual de Baumgarten) só foram entregues para impressão em 1831, por Pälitz.

602 Quanto à vida particular e ao estado de saúde de Kant durante esse período, somos informados por testemunhas diretas. Encontramos esses detalhes em todas as boas biografias do filósofo.

603 Todas as informações históricas sobre a redação e o destino ulterior do manuscrito do O.P. (empregaremos doravante essa abreviação) estão reunidas seja em Adickes (*Kants* O.P. *dargestellt und beurteilt*, Berlim, 1920, pp. 1–35), seja na *Einleitung* de G. Lehmann na edição do O.P. pela Academia de Berlim (Ak., Bd. XXI–XII, pp. 751–789).

604 *Kiesewetter à Kant*, em 8 de junho de 1795. Ak., Bd. XII (*Briefwechsel*, III2), p. 257.

605 "Kant à Garve", em 21 de setembro de 1798. Ak., Bd. XII (III2), p. 257.

606 Ibid.

607 Ak., Bd. XII, p. 258.

608 A metafísica dos costumes havia sido publicada naquele mesmo ano; o antigo programa de Kant estava muito perto de realizar-se. O desígnio anunciado parece aqui relacionar-se apenas ao *Uebergang* no sentido restrito, não ao conjunto do O.P.

609 1864, Bd. I.

610 *Altpreus. Monatschrift*, Bd. XIX.

611 Ela ocupa, no *Altpreussische Monatschrift*, as páginas seguintes: Bd. XIX, 1882, pp. 69–127 (*Convolut* XII), 256–308 (*Convolut* X–XI), 569–629 (*Convolut* X–XI); Bd XX, 1883, pp. 60–122, 344–373, 415–450 (*Convolut* IX), 513–566 (*Convolut* III); Bd. XXI, 1884, pp. 81–159 (*Convolut* V), 310–387 (*Convolut* I), 389–420 (*Convolut* I), 534–620 (*Convolut* VII).

612 Alb Krause, *Imm. Kant wider Kuno Fischer*, Lahr, 1884; *Das nachgelassene Werk Imm. Kants: Vom Uebergange..., populärwissenschaftlich dargestellt*, Frankfurt am Main e Lahr, 1888; *Die letzten Gedanken Imm. Kants. Der Transcendentalphilosophie höchster Standpunkt: Von Gott, der Welt u. dem Menschen, welcher heide verbindet*, Hamburgo, 1902.

613 XX–855, pp. *in-octavo*.

614 Berlim, 1920.

615 Tomos VIII e IX do "Handschriftlicher Nachlass".

616 A publicação deles foi feita por A. Buchenau, segundo as regras filológicas costumeiras. O tomo XXII foi enriquecido por Gerhard Lehmann com uma excelente tabela alfabética das matérias, que facilitará particularmente, no futuro, as pesquisas e verificações do O.P. — lamentamos tê-la tido à nossa disposição somente muito tarde.

617 O objetivo especial de nossos *Cadernos* permite-nos concentrar nossa atenção nas seções do O.P. que dizem respeito, bem diretamente, aos problemas fundamentais de epistemologia. Ei-los, classificados conforme a Cronologia de Adickes:
Nos *Convolut* X e XI (agosto de 1799 a abril de 1800), as partes reproduzidas nas pp. 295–409, 453–539, 425–452 de Ak., Bd. XXII;
Nos *Convolut* VII e X (abril de 1800, aproximadamente, a dezembro de 1800), as porções reproduzidas nas pp. 3–101, 101–131, 409–421 de Ak., Bd. XXII;
No *Convolut* (dezembro de 1800 a fevereiro de 1803), os fragmentos reproduzidos nas pp. 9–139, 139–155, 155–158, 3–9 de Ak., Bd. XXI.

618 O texto original de Kant não traz, no interior das orações, sinais de pontuação: a pontuação que empregaremos na tradução das passagens — por vezes repleta de dificuldades — vale o que pode valer nossa própria interpretação. As palavras sublinhadas assim estão no original, exceto quando o contrário for indicado. Os *parênteses* são do próprio Kant; as intercalações entre colchetes vêm de nós. Além das *siglas* já usadas anteriormente (ver p. 13), autorizamo-nos as abreviações seguintes: O.P. (*Opus postumum*); *Conv.* (*Convolutum*, maço); N. W. (*Naturwissenschaft*); M. A. N. W. (*Metaphysische Anfagsgründe der Naturwissenschaft*); Tr. Ph. (*Transzendentalphilosophie*).

619 A. 1781; B. 1787.

620 Na realidade, numa metafísica consumada, as condições da integração perfeita e as da constituição primordial seriam correlativas (ver *Caderno* v); no entanto, a *Crítica do juízo*, tão ousada, não chega a demonstrar essa correlação, ainda assim vislumbrada.

621 M. A. N. W. Ak., Bd. IV, p. 473.

622 M. A. N. W., *Vorrede*. Ak., Bd. IV, pp. 467 e ss.

623 Op. cit. Ak., Bd. IV, p. 480. O O.P. se refere expressamente a essa definição, emprestada dos M. A. N. W.: ver Ak., Bd. XXII, p. 513.

624 Op. cit., p. 476. "Materia ist das was den Raum zum Gegenstand der Sinne macht […] (die Definition dass sie das Bewegliche im Raum sei ist die Folge davon)", conforme o O.P. voltará a dizer (Ak., Bd. XXII, p. 535).

625 Op. cit., p. 477, p. 484.

626 Op. cit., p. 477, pp. 496 e ss.

627 Op. cit., p. 477, pp. 536 e ss.

628 Op. cit., p. 477, pp. 554 e ss.

629 O.P., *Conv(olutum)* X. Ak., Bd. XXII, p. 298.

630 Ibid., p. 299. "[...] nach folgendem System": estas últimas palavras da passagem citada parecem, a nosso ver, suscitar tal interpretação, conforme a uma ideia autenticamente kantiana, que reaparece em outro trecho; sem isso, o termo "folgendem" só poderia designar a sequência direta do texto, isto é, uma enumeração quadripartite dos objetos materiais, que mal pode ser qualificada de "sistema".

631 O.P., *Conv.* X. Ak., Bd. XXII, pp. 393–394.

632 Op. cit., p. 3951–13.

633 Ver *Caderno* III, p. 85, e pp. 106 ss..

634 Ele fala assim, não de coisas em si, mas daqueles fenômenos objetivados que desempenham, na física, o papel de "coisas": "Die Erscheinungen sind hier als Sachen na sich selbst zu betrachten" (O.P., *Conv.* X. Ak., Bd. XXII, p. 31927–28.

635 Por exemplo: "Das Formale dieser Verbindung [isto é, relações constitutivas da experiência] gebt a priori vorher (forma dat esse rei) um eine Physik zu begründen, d. I. wir können nichts aus ihr ausheben als was wir in sie hineingelegt haben, weil das Objekt der Physik — das All der bewegenden Kräfte der Materie — nur als in einem System (in der Natur) gegeben vorgestellt werden muss" (O.P., *Conv.* X. Ak., Bd. XXII, p. 30613–17. A física, como sistema, deve, portanto, "mit dem Formale der Erfahrung überhaupt zusammenstimmen; mithin [muss] ein formales Princip dieser Zusammensetzung zu einem System, a priori zu Grunde liegen" (Ibid., p. 3099–12. Cf., Ibid., pp. 308–309, p. 31320–27, p. 31924–28, p. 41620–25 etc.).

636 Num dos inúmeros lembretes desse princípio, dos quais o O.P. está repleto, Kant o aproxima do "ursprüngliches Vorstellen" de Beck (O.P., *Conv.* X. Ak., Bd. XXII, p. 35321–22).

637 Op. cit., p. 31924–27.

638 Op. cit., p. 31320–23.

639 O.P., *Conv.* XI. Ak., Bd. XXII, p. 4934–6.

640 Ibid., lin. 7–16.

641 Ver anteriormente, pp. 167 e 169.

642 O.P., *Conv.* X. Ak. Bd. XXII, p. 3895–11. Observemos de passagem como Kant, desde a terceira *Crítica*, deixa-se levar cada vez mais por essa ideia (familiar aos metafísicos da Antiguidade e da Idade Média) de que toda "forma", ao afetar nossa consciência, aí atravessa dois estados sucessivos, racionalmente ligados: para tornar-se imanente a nós como forma acabada, consciência, objetivamente percebida, ela tem primeiro de ser imanente a nós como antecipação dinâmica, subjetiva, desse estado objetivo.

643 Op. cit., p. 35220: ver todo o contexto imediato.

644 Essa dedução, segundo Kant, é viável; e ele faz essa tentativa, com mais convicção, talvez, do que com resultados evidentes. Sobre esse método, cf., por exemplo, op. cit., p. 35723–30.

645 Op. cit., p. 40014–16. "Der active und reactive Zustand der empirischen Vorstellung in der objectiven Wahrnehmung ist mit dem Subjectiven der Erscheinung des Gegenstandes, dem Formalen nach identisch" (Op. cit., p. 3859–11).

646 "Die Receptivität Sinnenvorstellungen zu haben setzt also eine relative Spontaneität voraus" (O.P., *Conv.* XI, Ak., Bd. XXII, p. 49313–14).

647 Cf. op. cit., *Conv.* X, p. 39523–24, e em outros lugares.

648 Op. cit., p. 4059–12.

649 "Der Act durch welchen das Subjekt sich selbst in der Wahrnehmung afficirt enthält das Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung" (op. cit., p. 38726–27).

650 Op. cit., *Conv.* XI. Ak., Bd. XXII, p. 49315–16.

651 O.P., *Conv.* X. Ak., Bd. XXII, p. 4086.

652 Lembremo-nos de que Kant, na *Crítica da razão pura* — e também posteriormente — denomina "analítica", com base no "princípio de identidade", o raciocínio que descobre, num objeto imanente, a condição *a priori* que o constitui.

653 Op. cit., p. 37516–19.

654 Op. cit., p. 37420–24. Encontrar-se-ão mais adiante, pp. 213 e ss., esclarecimentos complementares sobre esse duplo valor lógico do sistema do *Uebergang*.

655 O.P., *Conv.* XL. Ak., Bd. XXII, p. 4473–11.

656 O.P., *Conv.* X. Ak., Bd. XXII, p. 32229: será que Kant pensa aqui no *Anstoss* de Fichte?

657 Ibid.

658 Op. cit., p. 34525–26.

659 Op. cit., p. 32822–23.

660 Op. cit., p. 31025–30.

661 O sentido desse texto — ao que tudo indica incorreto — parece ser o seguinte: "Isso porque é a espontaneidade do sujeito que nele põe em funcionamento a força motriz do sentido externo". Adickes propõe que se leia (na linha 22) *es* em vez de *sie*; isso o leva a substituir, mais adiante, *Subjekt* por *Objekt*, sem, contudo, organizar a frase perfeitamente. Em todo caso, a significação geral da passagem permanece a mesma.

662 Op. cit., p. 32116–23.

663 Cf. op. cit., p. 32015–20 e 3258–11.

664 Pp. 198–204.

665 Op. cit., p. 3251–23.

666 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 7118–19.

667 O.P., *Conv.* X. Ak., Bd. XXII, p. 41217–18.

668 Op. cit., p. 41212–16.

669 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 2626–27.

670 "Nicht ein anderes Object, sondern eine andere Beziehung — respectus — der Vostellung auf dasselbe Object". Ibid., p. 2628–29.

671 Isto é: que expressa o sujeito afirmando-se a si mesmo, por identidade, segundo a condição formal de sua essência lógica.

672 Op. cit., p. 272–5.

673 Op. cit., p. 6926–29. Grifo nosso das últimas palavras.

674 O.P., *Conv.* X. Ak., Bd. XXII, p. 32029–31: "Erfahrung kommt nicht […] von selbst, sondern muss gemacht werden".

675 “Ein System empirischer Vostellungen (nicht ein empirisches System, denn das wäre ein Widerspruch)”, op. cit., p. 35923–24.

676 “Ein Verstandesganze von Wahrnehmungen überhaupt unter Einem Begriffe”, op. cit., p. 3615–6.

677 “Ein Verstandesbegriff von der Zusammensetzung der Erscheinungen...”, O.P., *Conv.* XI. Ak., Bd. XXII, p. 47628–29.

678 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 9726–27: “Man spricht nicht von Erfahrungen, sondern [von] der Erfahrung schlechtin”.

679 Op. cit., p. 1042–3.

680 Op. cit., p. 1066–7.

681 O.P., *Conv.* V. Ak. XXI, p. 58320.

682 Op. cit., p. 58221.

683 O.P., *Conv.* XI. Ak., Bd. XXII, p. 43914–16.

684 Op. cit., p. 4936–8.

685 “Die empirische Anschauung als das Subjective der Wahrnehmung der bewegenden Kräfte…”, O.P., *Conv.* X. Ak. XXII, p. 3073–4.

686 Op. cit., p. 36610–12.

687 Op. cit., p. 36614–17.

688 Ver anteriormente, pp. 125–130.

689 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 2428–29.

690 Op. cit., p. 10723–27.

691 O.P., *Conv.* XI. Ak., Bd. XXII, p. 50212–20 a 5031–2. [n.b.: A parte final desse texto pode receber duas interpretações, conforme se leia, p. 50225–26, “welche... *ausmachen*” ou “welche *ausmacht*”. Como se pôde notar, a doutrina exposta nessas últimas páginas ecoa não apenas Beck, como também, por certos elementos, Reinhold e até Salomon Maimon. Abstenhamo-nos, contudo, de concluir, de uma similitude material, uma verdadeira dependência literária; esta é possível, mas não, a nosso ver, demonstrável].

692 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 1813–15.

693 O.P., *Conv.* XI. Ak., Bd. XXII, p. 5023–8.

694 Op. cit., p. 50210.

695 Op. cit., p. 47720–24. Cf. *Conv.* X, p. 32116–23: texto citado anteriormente, p. 175.

696 O.P., *Conv.* x. Ak., Bd. XXII, p. 40514–17.

697 Op. cit., p. 39615–17.

698 Por oposição ao aspecto "objetivo", fenomênico.

699 Os "atos", a atividade subjetiva, não o produto formal desses atos, os fenômenos. Seria ousado dizer que se trata do "espírito" considerado "como natureza" (*ut natura*), não "como ideia"?

700 Op. cit., p. 40410–16.

701 Op. cit., p. 4044–5.

702 "Das Subject macht sich sum Object": O.P., *Conv.* XI. Ak., Bd. XXII, p. 44327.

703 O.P., *Conv.* x. Ak., Bd. XXII, p. 41311–12.

704 Op. cit., p. 41315–18. O espaço e o tempo kantianos tendem a aproximar-se do espaço e do tempo leibnizianos em toda a medida em que Kant vem a "intelectualizar" a intuição *a priori* da sensibilidade.

705 Op. cit., p. 41021–25. Cf., por exemplo, *Conv.* VII, pp. 1626–175.

706 O.P., *Conv.* x. Ak., Bd. XXII, p. 43326–28.

707 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 4229–30.

708 "Der Raum ist [...] das Subjective der Art afficirt zu werden" (O.P., *Conv.* XI. Ak., Bd. XXII, p. 5244).

709 "Der Raum ist […] bloss die Form der äusseren Auschauung" (Ibid., p. 5243). É preciso dizer o mesmo sobre o tempo em relação à intuição do "sentido interno".

710 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 415–6.

711 Op. cit., p. 3612–14.

712 Op. cit., p. 3710–12.

713 Ver anteriormente, pp. 178–179, e 72 e ss.

714 Cf., por exemplo, O.P., *Conv.* x. Ak., Bd. XXII, p. 30027–28.

715 Kant não pretende deduzir *a priori*, na especificidade subjetiva delas, as representações concretas com que nossos sentidos são afetados: na qualidade de "experimentadas" ou "sentidas", elas só podem ser dadas na própria experiência. A dedução *a priori* conhece apenas a estrutura inteligível de um objeto; ora, em sua natureza inteligível, as qualidades sensíveis se reduzem, para Kant — tanto quanto para Descartes, Locke ou Newton, e para os físicos modernos — a puros modos de movimento. Lembremo-nos da distinção entre "qualidades

primordiais" e "qualidades secundárias". Kant já explica, na segunda edição da *Crítica da razão pura*, por que estas últimas suscitam um problema crítico: por exemplo: "O sabor e as cores [qualidades secundárias] não são, em absoluto, condições necessárias com que somente as coisas poderiam tornar-se, para nós, objetos dos sentidos. São apenas efeitos da organização particular de nossos sentidos, ligados acidentalmente ao fenômeno" (KRV, A, pp. 28–29. Cf. A, pp. 28–30; B, pp. 44–45, 69–71).

716 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 137–11.

717 Ver, por exemplo, *Conv.* XI (Ak., Bd. XXII, pp. 55334–5546): "Der Stoff (materia ex qua). Verschiedene Elemente der Materie sind Stoffe [...] Ur principien [der Materie] — *elementa primi ordinis primitiva* — sind *Urstoffe* (στοιχεϊα)".

718 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 136.

719 Por exemplo: O.P., *Conv.* XI. Ak., Bd. XXII, p. 43316–19.

720 Cf. essa demonstração, em sua formulação mais geral, em O.P., *Conv.* XII. Ak., Bd. XXII, pp. 612–615, mais especialmente pp. 61420–6157.

721 O.P., *Conv.* XI. Ak., Bd. XXII, pp. 52525–5264.

722 Por exemplo: O.P., *Conv.* XII. Ak., Bd. XXII, p. 60728–29. Cf. p. 60620–26.

723 "Mechanisch-bewegende Kräfte sind die ihnen ertheite Bewegund andern mittheilen. Dynamisch-bewegend sind die, welche automatisch sind, z. B. Attraction" (op. cit., p. 61516–18).

724 Ver nota anterior.

725 Op. cit., p. 60810–21. Cf. p. 5993–10.

726 *Kants Opus postumum*, p. 399, n. 174.

727 O.P., *Conv.* XII. Ak., Bd. XXII, p. 6153–4.

728 Op. cit., p. 60523–26.

729 "Uebergang zur Grenze alles Wissens" (O.P., *Conv.* I. Ak., Bd. XXI, p. 99–11).

730 O.P., *Conv.* XI. Ak., Bd. XXII, p. 44710–20. Cf. todo o contexto.

731 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 225–10.

732 Op. cit., p. 1042–12.

733 Adickes, *Kants Opus postumum*, pp. 722 e ss.

734 Ver, anteriormente, pp. 96–156.

735 Ver o título dessa seção, p. 185.

736 Nesse mesmo almaço, Kant define a filosofia transcendental: “Das System der Ideen in einem absoluten Ganzen” (linha 26). Em outro lugar, a filosofia transcendental é mais exclusivamente definida por seu método, não pelo produto ideal desse método, por exemplo, *Conv.* I. Ak., Bd. XXI, pp. 8520–864.

737 O.P., *Conv.* I. Ak., Bd. XXI, p. 8020–25. Cf. p. 8514–19.

738 Op. cit., p. 10218–20.

739 Op. cit., p. 10223–25.

740 Op. cit., p. 1720–24.

741 Op. cit., p. 6115–22;

742 O.P., *Conv.* I. Ak., Bd. XXI, p. 99–11.

743 Cf. op. cit., p. 1013–18.

744 Cf. op. cit., pp. 9 a 11, passim.

745 Op. cit., p. 1012. Cf. p. 2013–14 e outros lugares.

746 Op. cit., p. 1711–17 e 2017–19.

747 Op. cit., p. 3123–25. *Cosmotheoros* = “Welttheobachter” (op. cit., p. 4331) ou “Weltbeschauer” (op. cit., p. 5536–7).

748 Op. cit., p. 205–6.

749 Op. cit., p. 162–5.

750 Op. cit., p. 234.

751 Op. cit., p. 2422–23.

752 Op. cit., p. 2914. Cf. p. 3118–19.

753 Op. cit., p. 3212.

754 Op. cit., p. 2925.

755 Op. cit., p. 3413–14.

756 Op. cit., p. 3822–23.

757 Op. cit., p. 918–9.

758 Op. cit., p. 3916–17.

759 Op. cit., p. 569–10.

760 Op. cit., p. 4217–20. Cf. p. 461.

761 Op. cit., p. 5220–22.

762 Op. cit., p. 273–5.

763 Op. cit., p. 5218–19.

764 Op. cit., p. 542–3; "Der Tr.-Phil. Höchster Standpunkt: Gott, die Welt": op. cit., p. 3210–12 (reconhece-se, retomado literalmente, o título do tomo III dos *Erläuterungen* de Beck). Cf. p. 593–6.

765 Op. cit., p. 9525–26.

766 Op. cit., p. 593–10.

767 Cf. anteriormente, pp. 181–184, 178.

768 O.P., *Conv.* X. Ak., Bd. XXII, p. 4132–4, 11–13, 15–18.

769 Op. cit., pp. 41331–4144.

770 Op. cit., pp. 41424–4155.

771 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, pp. 8923–905.

772 Op. cit., p. 8915–16.

773 Op. cit., p. 9710–15.

774 Op. cit., p. 4217–10.

775 Cf., por exemplo, esta nota: "Zwei Determinationen: 1. Ich denke; 2. Ich weiss dass ich Denke. Zwei Funktionen: der Determination [função sintética] und Reflexion [função analítica]. Logische Reflexion [ist] noch eine höhere oder absolute Reflexion" (op. cit., p. 3054–6). A palavra "reflexion" é pouco usual no O.P.; mas a função elementar correspondente aí se encontra a cada passo: a cada vez que um aspecto formal da atividade do sujeito se destaca objetivamente na consciência.

776 O.P., *Conv.* I. Ak., Bd. XXI, p. 2132.

777 Cf. pp. 181, 187–188.

778 Op. cit., 9112: "Die Selbstschöpfung der Ideen (autocracia)".

779 Op. cit., p. 8410–11.

780 Ver anteriormente, p. 91.

781 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 10510–12.

782 Ibid.

783 Op. cit., p. 5116–17.

784 Op. cit., p. 4924.

785 O.P., *Conv.* I. Ak., Bd. XXI, p. 666–7. Cf. p. 1215–19.

786 Op. cit., p. 1329.

787 Op. cit., pp. 4222–432.

788 Op. cit., p. 6215–18.

789 P. 192.

790 Op. cit., p. 593–10.

791 Op. cit., p. 143–6.

792 Op. cit., p. 1019–22.

793 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 11811–18.

794 *Convolut* XII, XI, X, VII e I.

795 Op. cit., p. 1813–15.

796 P. 175.

797 O.P., *Conv.* X. Ak., Bd. XXII, p. 32119–23.

798 Op. cit., p. 41311–15.

799 Op. cit., p. 41321–26.

800 Pp. 176–178.

801 Op. cit., p. 41522–23.

802 Op. cit., p. 4165–9.

803 Ver *Caderno* III, pp. 152–154.

804 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 2321–30.

805 Op. cit., pp. 2628–275.

806 Op. cit., p. 3710–12.

807 Ver acima a ideia de *fenômeno puro* (espaço-tempo) ligada à ideia de *objetividade pura*.

808 O.P., *Conv.* x. Ak., Bd. XXII, p. 42111–30.

809 Op. cit., p. 42111–13.

810 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 8211-21.

811 o.p., Conv. x. Ak., Bd. XXII, p. 42111–30.

812 OP. CIT., P. 4142–4.

813 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 201–12.

814 O.P., *Conv.* x. Ak., Bd. XXII, p. 4153–9. Cf. p. 41212–18.

815 Op. cit., p. 41219–22.

816 O *objeto transcendental*, na pena de Kant, designa por vezes a "coisa em si" em sua realidade transcendental (p. ex. KRV., ed. A, pp. 46, 227, 372...), por vezes o "Etwas" ideal, pura condição transcendental, imanente, que deve ser pensada, no fenômeno, seja como o reverso negativo, "limitador", deste último, seja "como causa puramente inteligível dos fenômenos em geral" (p. ex., KRV., ed. A, pp. 478, nota, e 494–495. Cf. KRV., ed. B, pp. 306–307).

817 Isto é, que não se estendem indefinidamente, como espaço e tempo, mas são em número limitado e se reduzem a um princípio, ou a princípios, também limitados em número.

818 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, pp. 931–5, 8–17, 22–25 e 944–12.

819 Adickes propõe que se leia, neste último membro da frase (texto alemão, linha 24), *desselben* em vez de *derselben*; o sentido seria então: "E, por determinação subjetiva deste último (do sujeito) em sua expressão objetiva no fenômeno".

820 Op. cit., p. 2821–29.

821 O.P., *Conv.* I. Ak., Bd. XXI, p. 893–7.

822 Ver *Caderno* III, pp. 117–119.

823 As conclusões anteriores não resolvem as duas questões de exegese, cujo exame preferimos adiar até o momento em que ele poderá ser esclarecido pela comparação com os sistemas idealistas dos grandes "epígonos" de Kant:
1. Será que o *Ich an sich* (Eu em si) do O.P. é rigorosamente idêntico ao "sujeito transcendental"?
2. Será que algo do caráter irredutível (para não dizer irracional) da "coisa em si" primitiva, na origem extrínseca do dado, não persiste, aqui, na *conversão imanente* do sujeito fazendo-se objeto segundo a limitação formal da "afecção empírica" que ele se dá? Em outros termos, será que a passagem do momento "lógico" ao momento "transcendental" da consciência de si não exige uma condição determinante que apresente certos atributos da antiga "coisa em si" (extrínseca ao sujeito)?

824 Por vezes a anterioridade de um fragmento sobre outro oferece algum interesse para uma justa interpretação. Levamos em conta essa circunstância na medida, bem modesta, em que isso era possível e oportuno.

825 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, pp. 5225–532.

826 Op. cit., pp. 533–6. Cf. pp. 511–522.

827 Op. cit., p. 545–8.

828 Op. cit., pp. 5423–551.

829 Op. cit., p. 559–11.

830 Op. cit., p. 6012–6.

831 Op. cit., p. 1214.

832 Op. cit., p. 545–8.

833 Cf. op. cit., p. 5517–23.

834 Op. cit., p. 10825–26.

835 "Es ist nur ein practisch-hinreichendes Argument des Glaubens na Einen Gott, der in theoretischer unzureicend ist: das Erkenntnis aller Menschenpflichten als (tanquam) göttlicher Gebote" (op. cit., p. 12712–14).

836 Op. cit., p. 10913–15.

837 O.P., *Conv.* I. Ak., Bd. XXI, p. 194–8.

838 Op. cit., p. 2115–21.

839 Op. cit., p. 648–11.

840 Op. cit., p. 1429–12.

841 Op. cit., p. 14219. Cf. pp. 143 e 144, passim.

842 A imperfeição da pessoa humana se revela, segundo Kant, no fato de ela não ser apenas "autolegisladora" (autônoma), mas submetida à obrigação da lei, não apenas suporte de "direitos", mas sujeita a "deveres".

843 Op. cit., p. 2022–29.

844 Cf. op. cit., p. 1406–13.

845 Para interpretar isto, cf. uma passagem paralela: Ak., Bd. XXII, p. 5522–23.

846 Op. cit., p. 923–13.

847 Op. cit., p. 14918–24.

848 o.p., Conv. vii, Ak., Bd. xxii, p. 1253–7.

849 Op. cit., p. 12512–13.

850 Op. cit., p. 6421–28. Cf. p. 11620–26, p. 1177–12, p. 1253–15. Kant quer dizer que a força obrigatória do imperativo categórico é primitiva, independente da explicação racional que buscamos, depois, na ideia de um Legislador divino. Cf. op. cit., p. 122: "Die Idee von einam solchen Wesen, vor dem sich alle Kniee beugen, zc. — geht aus diesem Imperativ hervor und nicht umgekert".

851 Op. cit., p. 1206–13. Segundo Kant e a maioria dos filósofos modernos, só se demonstra a *realidade* de um objeto mostrando-o objeto de *intuição* atual ou possível — isto é, no homem, objeto de *experiência* possível.

852 Op. cit., p. 12818–27.

853 Ibid.

854 o.p., *Conv.* i. Ak., Bd. xxi, p. 2131–32.

855 Op. cit., p. 14320–21.

856 Ver acima, p. 207 (nota 833).

857 Op. cit., p. 1577–8.

858 Op. cit., p. 151: "Der Satz: es ist ein Godd, ist eine nothwendige Hypothese der reinen practischen Vernunft. Er ist auch der höchste Grundsatz der Transcendentalphilosophie".

859 Pp. 165–174.

860 Ver anteriormente, p. 174.

861 Ver *Caderno* iii.

862 o.p., *Conv.* vii. Ak., Bd. xxii, pp. 9825–992.

863 Op. cit., pp. 11031–1112.

864 Op. cit., p. 10510–11.

865 Da necessidade de uma "razão ideal" não decorre diretamente a realidade necessária do objeto representado por ela: falando de modo absoluto, esse objeto poderia ser uma *existência* atual ou possível, ou um *fim* a realizar, ou apenas o *limite* de uma progressão.

866 Op. cit., p. 10220–25.

867 Quando se quer um "fio condutor" para seguir Kant em seu emprego alternado das noções de análise e de síntese, pode-se lembrar, por exemplo, que a *análise* fornece algo de

universal e depreende uma *metafísica*, ao passo que a *síntese* edifica uma *totalidade* (*Allheit* por oposição a *Allgemeinheit*).

868 Por necessidade transcendental, não apenas por intuição sensível, contingente e relativa.

869 Ele é *dado* como *pensado*.

870 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 9816–24.

871 Cf. op. cit., p. 9825 e ss..

872 Op. cit., p. 8714–25. Cf. O.P., *Conv.* I. Ak., Bd. XXI, p. 208–12.

873 P. 213.

874 Em várias ocasiões, Kant enumera as principais entre elas, por exemplo, O.P., *Conv.* I. Ak., Bd. XXI, pp. 62–63.

875 Op. cit., (*Conv.* I), p. 1071.

876 Kant praticamente só conhece Spinoza através de Lichtenberg, que afirmava sua filiação a ele: julgando Lichtenberg spinoziano, atribui o ponto de vista deste último ao próprio Spinoza. Na realidade, G. Chr. Lichtenberg, físico em Göttingen, professava, com matiz subjetivista mais pronunciado, uma espécie de idealismo transcendental à maneira kantiana. Suas ideias são expostas no tomo II de seus *Vermischten Schriften* (herausgeg. Vont L. Chr. Lichtenberg und Fr. Kries. Göttingen, 1801). Conserva-se, desse segundo tomo, um exemplar que traz algumas anotações da mão de Kant. Este último parece ter ficado muito impressionado pela coincidência entre a doutrina do cientista de Göttingen e a sua; compraz-se, no *Convolut* I, em mencionar Lichtenberg com frequência; embora não tenha emprestado dele nenhum elemento doutrinal, deve-lhe provavelmente, no O.P., alguns modos de expressão, ou ao menos o reforço de alguns traços. Ver, quanto a esse episódio tardio da evolução filosófica de Kant, as páginas de Er. Adickes, *Kants Opus postumum*, pp. 833–846.

877 O.P., *Conv.* I. Ak., Bd. XXI, p. 9918–22. Cf. Conv. VII (Ak., XXII), pp. 551–3, 5613–15, 5921–24, 646–11 etc.

878 Op. cit., p. 1012–4.

879 Op. cit., p. 6412. Cf. p. 2211–13, p. 1914–15.

880 Op. cit., p. 1018–12.

881 Op. cit., p. 8924–25. Cf. p. 343.

882 "Spinozens Gott, in welchem wir Gott in der reinen Auschauung vorstellen" (op. cit., p. 8726–27). Logo depois, Kant menciona "o sistema de idealismo transcendental de Schelling, Spinoza, Lichtenberg etc.". Cf. também pp. 1220–21, 1311–15, 4322–24, 5115–17, 9814–15.

883 Op. cit., p. 6917–21.

884 Op. cit., p. 1717–18.

885 Op. cit., p. 156–7.

886 O.P., *Conv.* VII. Bd. XXII, p. 1311–3.

887 O.P., *Conv.* I. Ak., Bd. XXI, p. 6215–19.

888 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 1038. Cf. p. 10215–17.

889 Op. cit., p. 554–5. Kant entende por aí um "demiurgo" cuja causalidade seria puramente cósmica, sem liberdade e, por conseguinte, sem caráter moral.

890 Op. cit., p. 1314–6.

891 O.P., *Conv.* I. Ak., Bd. XXI, p. 2422–29: "Gott, die Welt, und das Bewusstseyn meiner Existenz in der Welt im Raume und der Zeit. Das erste ist Noumenon, das Zweyte Phänomeno, das dritte Causalität der Selbstbestimmung des Subjects zum Bewusstseyn seiner Persönlichkeit, d. I. der Freiheit, in Berhätnisse des All der Wesen überhaupt".

892 Ver anteriormente e, sobretudo, no *Caderno* III, pp. 81–86.

893 O.P., *Conv.* X. Ak., Bd. XXII, p. 31220–23.

894 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 2226–28.

895 O.P., *Conv.* X. Ak., Bd. XXII, p. 415.

896 Ibid., 1. 8–9.

897 O.P., *Conv.* I. Ak., Bd. XXI, p. 652–3. Cf. Ibid., p. 12014: "É transcendental o conhecimento filosófico da filosofia subjetiva [do aspecto subjetivo da filosofia]".

898 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 9217–20.

899 O.P., *Conv.* X. Ak., Bd. XXII, p. 4165.

900 O.P., *Conv.* I. Ak., Bd. XXI, p. 8410: "Die Tr. Phil. Ist die selbstschöpfung (Autocratie) der Ideen...". Cf. também linhas 3–5.

901 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 236–10.

902 O.P., *Conv.* I. Ak., Bd. XXI, p. 1051–2.

903 Op. cit., p. 733–5; Cf. p. 8711–13.

904 O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 632–5. Junto com a ideia de Deus nos é dada a do mundo: Ibid., p. 639–18.

905 O.P., *Conv.* I. Ak., Bd. XXI, p. 6310–11.

906 Op. cit., pp. 8627–873.

907 Op. cit., p. 8716–19.

908 O.P., *Conv.* XI. Ak., Bd. XXII, p. 4426–9.

909 Ver anteriormente, pp. 124 e ss.

910 O.P., *Conv.* I. Ak., Bd. XXI, p. 151–3.

911 Op. cit., p. 7326–29. Cf. p. 843–5: "Das All der Wesen der Vernunft".

912 Op. cit., pp. 6330–642.

913 Op. cit., p. 8925–30.

914 Op. cit., p. 8520–23. Cf. p. 7311–14.

915 Op. cit., p. 15517–19; grifo nosso. No *Convolut* II, por volta de 1798–1799, Kant ainda rejeitava, tanto quanto na famosa *Declaração contra Fichte*, a ideia de uma *Wissenschaftslehre* distinta da *Lógica pura*; querer elevar-se mais alto, até "uma *Wissenschaftslehre* mais universal ainda equivaleria ao vão exercício de 'girar em círculos em seus conceitos'; isso porque essa pretensa ciência só poderia ser 'o elemento científico do conhecimento em geral, isto é, sua própria forma de conhecimento" (O.P., *Conv.* II. Ak., Bd. XXI, p. 20723–30). Nota de Kant.

916 Ver anteriormente, p. 151.

917 O.P., *Conv.* I. Ak., Bd. XXI, pp. 8531–861. Cf. op. cit., p. 12213, 19–20, em que Kant adota, mais exclusivamente que em outros lugares, o ponto de vista *metodológico* ou *heurístico*: "Von Heuristischen Methoden oder Grundsätzen [sic]"; isso parece um subtítulo, sob este título geral: "Philosophie, nicht blosso Philosopheme, nicht dogmatisch sondern critisch und heuristisch, in ihrem ganzen Inbegriffe der theoretischspeculativen und moralisch-practischen Vernunft".

918 KRV, ed. A., p. 15; ed. B, p. 29. Ver, no mesmo sentido, KRV, *Méthodologie*, ed. A, pp. 801 e ss.

919 Ver, anteriormente, pp. 214–215.

920 O.P., Conv. I. Ak., Bd. XXI, p. 10413–16.

921 Op. cit., p. 225–11.

922 Ibid.

923 Cf. O.P., *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 1048–12, 16–18.

924 Op. cit., p. 227–10.

925 O.P., *Conv.* I. Ak., Bd. XXI, p. 1510–12.

926 O.P. *Conv.* VII. Ak., Bd. XXII, p. 3812.

927 O.P., *Conv.* I. Ak., Bd. XXI, p. 14918–20.

928 Op. cit., p. 1561–2, 5–6.

929 Op. cit., p. 1214–7.

930 Op. cit., p. 761–19.

931 Estas últimas palavras do manuscrito do Pe. Maréchal anunciavam o estudo do idealismo transcendental após Kant. E, de fato, são seguidas por uma página em que figura precisamente este título: Segunda Parte, *O idealismo transcendental após Kant*. Como essa segunda parte não foi redigida, supriremos a lacuna, nos capítulos seguintes, com manuscritos antigos do autor, quanto aos quais remetemos ao "Prefácio dos edito res" — NE.

932 A redação do conteúdo deste primeiro capítulo — escolar em sua forma — remonta aos anos 1930, 1931 — NE.

933 Quanto à data do conteúdo deste capítulo II, ver o "Prefácio dos editores" — NE.

934 A noção kantiana de "coisa em si" exposta na segunda edição da *Crítica* não é tão flagrantemente contraditória: isso porque ela significa apenas a desconsideração de toda limitação fenomênica no objeto: o resíduo dessa desconsideração não fornece um conceito próprio e positivo, mas um conceito negativo e problemático. A bem dizer, para falar, com Kant, da realidade da coisa em si como limite do fenômeno, devemos possuir um meio de reconhecer em nossa consciência uma limitação como limitação, e isso só é possível de duas maneiras: por uma visão intuitiva do além desse limite, ou pelo conhecimento reflexivo de uma tendência que nos leva a transpor esse limite. Esse segundo caso, como vimos, é o de nosso conhecimento humano do absoluto.

935 O estudo que se vai ler apoia-se principalmente nas obras seguintes de Fichte: *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (usaremos na sequência, para mencionar essa obra, a sigla *Grundlage W-L.*), 1a ed., 1794 e 2a ed. não modificada, 1802 (cf. J. G. Fichte, *Sämmtliche Werke*, editados por J. H. Fichte, Berlim, 1845, t. I). *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen*, 1995, t. I). — *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797 (ed. cit., t. I). — *Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre*, 1801 (ed. cit., t. II). — *Die Thatsachen des Bewusstseins*. Vorlesungen gehalten in Berlin, 1810–1811 (ed. cit., t. II). — *Die Bestimmung des Menschen*, 1800 (ed. cit., t. II). — *Die Anwisung zu einem seligen Leben, oder die Religioslehre*, 1806 (ed. cit., t. V).

936 *Grundlage W-L.*, ed. cit., p. 91.

937 *Zweite Einleitung*, ed. cit., p. 272.

938 *Grundlage W-L.*, ed. cit., pp. 119–120.

939 *Grundriss des Eigenth*ümlichen..., ed. cit., p. 333.

940 Ibid.

941 *Grundlage W-L.*, p. 260.

942 *Critique de la Raison pure*, tradução francesa de Barni-Archambault, I, p. 140.

943 *Critique de la Raison pure*, trad. francesa Barni-Arch., I, p. 163.

944 Op. e ed. cit., p. 445.

945 Op. e ed. cit., p. 448.

946 *Erste Einleitung*, ed. cit., p. 446.

947 Cf. *Zweite Einleitung*, ed. cit., p. 459.

948 Loc. cit.

949 Op. e ed. cit., p. 465

950 Ibid., p. 466.

951 Ibid.

952 Ibid., p. 447.

953 Ver *Kant's Werke*, ed. Rosenkranz, tomo XI, pp. 153–155. [Excerto de] um escrito de Kant no nº 109 dos *Intelligenzblatter der Allg. Lit. Zeit.*, 1799.

954 *Zweite Einleitung*, ed. cit., p. 471.

955 Op. e ed. cit., p. 472.

956 Cf. Ibid.

957 Cf. Ibid.

958 Discussão que o autor havia instituído, no primeiro texto, inédito, do *Ponto de partida*, mas que ele não retomou no segundo texto. Ver "Prefácio dos editores" — NE.

959 Só poderemos abordar a teoria completa da *experiência* numa obra posterior, preparada por mim. Vale lembrar que nosso objetivo atual se restringe ao "ponto de partida da metafísica", embora, por força das circunstâncias, muitas soluções particulares sejam virtualmente postuladas desde já.

960 A oposição, que aqui assinalamos, entre *sujeito* e *objeto* (imanente) corresponde de modo exato àquela entre as duas funções complementares da inteligência na metafísica aristotélica: o intelecto agente "quo est omnia facere" e o intelecto possível "quo est omnia fieri".

961 No sentido exato, mas talvez incompleto, em que Kant entende a "moralidade". Esta comporta incontestavelmente a autonomia da decisão livre diante das determinações empíricas;

no entanto, será que o que chamamos de *obrigação moral* não pressupõe, além disso, na vontade criada, uma relação transcendente? Este não é o lugar para discutir tal questão, que resolveríamos, pessoalmente, pela afirmativa.

962 Para toda essa seção *a*, ver *Grundlage der W-L*, 1o Teil., ed. cit., tomo I, pp. 91–125.

963 Op. cit., pp. 91–92.

964 Op. cit., p. 93.

965 Op. cit., p. 93.

966 Op. cit., pp. 93–95.

967 Ibid.

968 Op. cit., p. 96.

969 Op. cit., pp. 96–97.

970 Op. cit., p. 98, nota.

971 Op. cit., pp. 101 e ss.

972 Op. cit., pp. 102–103.

973 Op. cit., p. 102.

974 Ibid.

975 Op. cit., p. 103.

976 Op. cit., p. 104.

977 Op. cit., pp. 102–103.

978 Op. cit., p. 104.

979 Op. cit., pp. 106–107.

980 Op. cit., pp. 108–109.

981 Op. cit., p. 109.

982 Op. cit., p. 110.

983 Cf. anteriormente, p. 254.

984 Cf. anteriormente, p. 255.

985 Op. cit., pp. 111 e ss.

986 Loc. cit.

987 Loc. cit.

988 Op. cit., pp. 125 e ss.

989 Op. cit., p. 126.

990 Op. cit., p. 127.

991 Loc. cit.

992 Op. cit., p. 131.

993 Os escolásticos não admitem a bilateralidade de *toda* relação, embora reconheçam que toda relação é por nós *concebida* como bilateral. É claro, a noção da "reciprocidade" ou da "causalidade recíproca" lhes é familiar: é conhecido o uso extenso que fazem dos conceitos correlativos de *potência* e de *ato*, de *matéria* e de *forma*. No entanto, na aplicação desses pares nocionais, eles não veem, em lugar algum, reciprocidade completa — esta última seria o limite quimérico em que a qualidade se encontraria reduzida à quantidade imóvel; a diferença na reciprocidade é precisamente o princípio do universal devir, da finalidade interna.

994 Op. cit., p. 136.

995 Op. cit., pp. 131–136.

996 Op. cit., p. 138.

997 Op. cit., pp. 142–143.

998 Op. cit., p. 142.

999 Op. cit., p. 142.

1000 Op. cit., p. 144.

1001 Op. cit., pp. 144–145.

1002 Op. cit., p. 148.

1003 Op. cit., p. 149.

1004 Cf. op. cit., pp. 149–151, 159–160.

1005 Cf. op. cit., p. 215 e pp. anteriores e seguintes.

1006 Op. cit., p. 228.

1007 Ll. cc.

1008 Cf. anteriormente, pp. 255 e ss.

1009 Entendemos por isso a consciência de algo que *já está* em nós *objetivamente*, sem ser ainda *reconhecido por nós como objeto*. Essa seria a consciência puramente sensível, desconectada da apercepção. Esse estágio escapa, evidentemente, de toda experiência direta, pois só conhecemos o sensível na própria apercepção.

1010 Op. cit., p. 227.

1011 Cf. anteriormente, p. 260, e Fichte, op. cit., pp. 217–218.

1012 Op. cit., p. 219.

1013 Op. cit., pp. 218 et passim.

1014 Op. cit., pp. 222–223.

1015 Op. cit., p. 222.

1016 *Grundriss...*, p. 333.

1017 Cf. *Grundriss*, p. 387.

1018 *Grundriss*, p. 388.

1019 Cf. anteriormente, p. 262.

1020 *Grundriss*, p. 411.

1021 *Grundlage W-L*, p. 242.

1022 P. 260.

1023 Cf. *Grundlage W-L*; *Grundl. der Wissenschaft des Praktischen*, p. 246.

1024 Op. cit., p. 246.

1025 Op. cit., p. 247.

1026 Ibid.

1027 Op. cit., p. 248.

1028 Op. cit., pp. 248–249.

1029 Op. cit., p. 249.

1030 Op. cit., pp. 249–251.

1031 Op. cit., p. 250.

1032 Op. cit., p. 255.

1033 Op. cit., p. 255.

1034 Op. cit., p. 261.

1035 Op. cit., pp. 256–257.

1036 Op. cit., p. 261.

1037 Op. cit., pp. 261–262.

1038 Op. cit., p. 270.

1039 Pp. 266 e ss.

1040 Op. cit., p. 275.

1041 Op. cit., p. 275.

1042 *Forderung*, op. cit., pp. 274–275.

1043 Op. cit., p. 277.

1044 Cf. op. cit., p. 277.

1045 Queiram lembrar-se de que o *sujeito absoluto*, na terminologia de Fichte, já não tem nada da imperfeição de um "suppositum". É precisamente o único sujeito em quem a "forma" e o "suppositum" se identificam na atividade pura. O sujeito absoluto é aquele que "existe pela própria posição que faz de si".

1046 Cf. Escoto Erígena, Santo Tomás e Spinoza.

1047 *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. v: *Fichte und seine Vorgänger*, Heidelberg, 1890, 2a ed.

1048 *La philosophie de Fichte*, Paris, 1902.

1049 *Die Bestimmung des Menschen*, Berlim, 1800, ed. cit., tomo II.

1050 *Bestimmung des Menschen*, t. II, pp. 244– 245.

1051 Op. cit., pp. 246–247.

1052 Que não se deve confundir com o ser atual e empírico de nossas representações diretas.

1053 *Darstellung*... 1801, p. 89.

1054 Berlim, 1806.

1055 Para isso recorreremos, muito livremente, aliás, à ajuda de um capítulo interessante da excelente obra já citada, do Sr. Xavier-Léon, *La Philosophie de Fichte*, livro III, cap. 4: "La philosophie religieuse".

1056 Cf. a *Wissenschaftslehre*.

1057 *Die Anweisung zum seligen Leben, oder die Religionslehre*. Conferências proferidas em Berlim, 1806. Cf. ed. cit., tomo v.

1058 Não esqueçamos que, em Fichte, o devir é, por inteiro, devir *moral*.

1059 Cf. anteriormente, pp. 289–290.

1060 Cf. IIe *Einleitung*, ed. cit., t. I, p. 495, nota.

1061 O Pe. Maréchal inseriu aqui uma nota, que deve ser de uma data bem posterior à redação de seu texto, e que lemos como segue: Cf., com efeito, o terceiro princípio fundamental. Mas Fichte não o abandonou? Cf. Fichte filho, em sua introdução aos *Sämmtliche Werke* (*Vorrede des Herausgebers*), t. I, p. VIII — NE.

1062 Sobre a data deste capítulo III, ver o "Prefácio dos editores" — NE.

1063 Schelling, *Système de l'Idéalisme transcendental*, trad. Grimblot, Paris, 1842, pp. 1 e ss.

1064 Cf. *Hegels Werke*. Vollständige Ausgabe, Berlim, 1832, Bd. II. *Phänomenologie des Geistes*; Bd. III. *Logik*; Bd. VI. *Encyclopädie. Logik*.

1065 Cf. *Hegel's Werke*. Bd. I. *Differens des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, 1801, Berlim, 1832, pp. 163–164.

1066 *Système de l'idéalisme transcendental*, trad. Grimblot, Paris, 1842, p. 17.

1067 Cf. *Hegel's Werke*, Bd. I, Berlim, 1832. *Differenz und Fichteschen und Schellingschen Systems*, passim. — Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, em *Hegel's Werke*, Bd. II, ou Ed. Lasson, Leipzig, 1907. *Vorrede*, II, 1, pp. 12–13.

1068 *Phänomenologie des Geistes,* 1. c.

1069 Hegel, *Phänom. des Geistes*, Ed. Lasson, Leipzig, 1907. *Vorrede*, I, 1, p. 14.

1070 Hegel, *Phänom. des Geistes. Vorrede*, ed. cit., p. 13.

1071 *Hegel's Werke*, Berlim, 1845, Bd. VII, *Encyclopédie*, 3ª parte. *Philosophie des Geistes*, p. 18.

1072 Hegel, *Encyclopädie*, §86, trad. Véra, *Logique*, t. I, pp. 393 e ss.

1073 Cf. Fichte, 2o período, e Schelling, 3o período.

1074 Quanto à data deste estudo, ver o "Prefácio dos editores" — NE.

1075 J. F. Fries, *Neue Kritik der Vernunft*, 1er Bd., Heidelberg, 1807, p. 200.

1076 Ibid., p. 207. Para a apresentação geral do ponto de vista de Fries, ver principalmente, na obra citada, a "Introdução" e §54.

1077 Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, IIer Teil, Halle, 1901. 6–es Kapitel.

1078 Fries, op. cit., 1er Bd. *Einleitung*, p. XXIII.

1079 Ibid.

1080 Op. cit., p. XXIII.

1081 Fries, op. cit., p. XVIII.

1082 Fries, op. cit., I. *Einleitung*, p. XXVI.

1083 Fries, op. cit., *Einleitung*, p. XX.

1084 S. Maimon, *Kritische Untersuchungen* ü*ber den menschlichen Geist*, Leipzig, 1797. Ver, sobretudo, pp. 148 e ss.

1085 S. Maimon, op. cit., p. 134.

1086 S. Maimon, op. cit., p. 153.

1087 Op. cit., p. 154.

1088 Cf. Fries, op. cit., *Einleitung*, pp. XXXII, XXXIV e ss.

1089 Fries, op. e loc. cit., pp. XXVII e ss.

1090 Fries, op. cit., I, p. 284.

1091 L. Nelson, *Ueber das sogenannte Erkenntnisproblema*, Göttingen, 1908. *Extrait des Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge*, Bd. II. 4.

1092 L. Nelson, op. cit., p. 727.

1093 Nelson, op. cit., pp. 729–730.

1094 Op. cit., p. 747.

1095 Nelson, op. cit., p. 756.

1096 Op. cit., p. 756.

1097 Op. cit., p. 759.

1098 Fries, *Neue Kritik*, 2e Aufl., Bd. II, §89, p. 37. Citado segundo Nelson: temos em mãos apenas a primeira edição.

1099 Fries, *Neue Kritik*, 1e Aufl., Bd. I, pp. 284–285.

1100 Ver, por exemplo, *Critique de la Raison pure*, trad. francesa Barni-Arch., t. I, p. 162.

1101 Ver op. cit., *Eileitung*, pp. XXII e XXXVII.

1102 Fries, op. cit., *Einleitung*, p. XXII.

1103 L. Nelson, op. cit., pp. 670–671.

1104 Cf. Nelson, op. cit., pp. 511 e ss.: *crítica do princípio de imanência em Rickert*.

1105 Nelson, op. cit., p. 493.

1106 Op. cit., p. 494.

1107 Op. cit., p. 500.

1108 Op. cit., p. 501.

This file was downloaded from Z-Library project

Your gateway to knowledge and culture. Accessible for everyone.

z-library.sk z-lib.gs z-lib.fm go-to-library.sk

Official Telegram channel

Z-Access

https://wikipedia.org/wiki/Z-Library